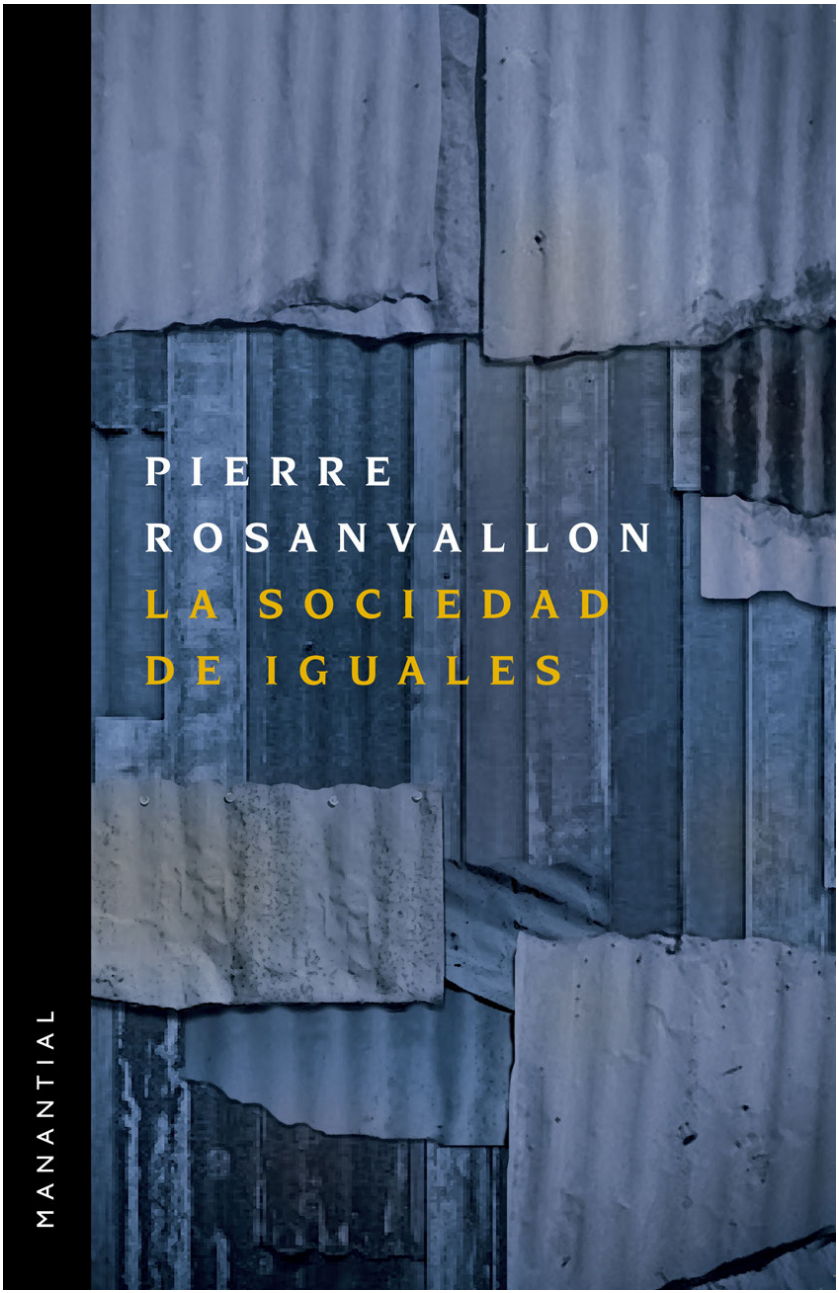
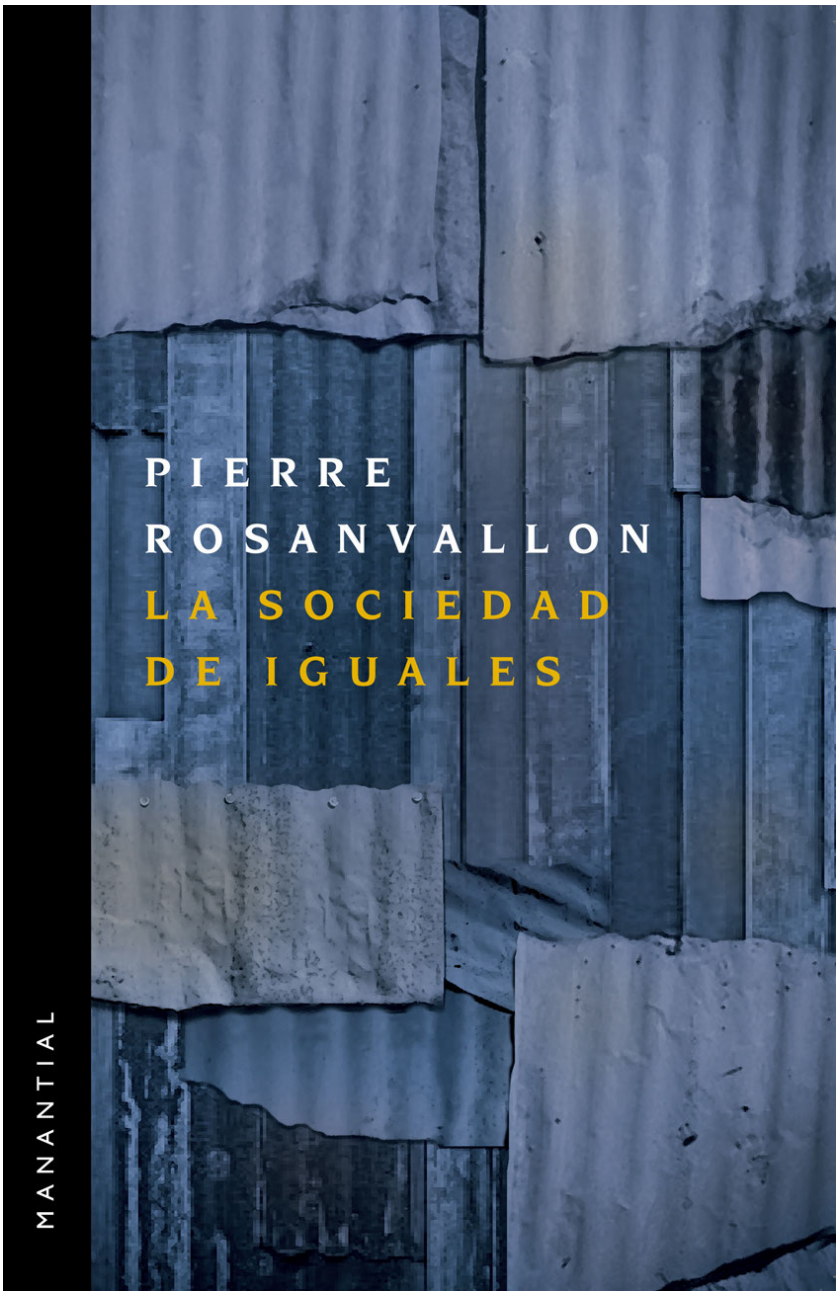

PIERRE
ROSANVALLON
LA SOCIEDAD
DE IGUALES
MANANTIAL


PIERRE
ROSANVALLON
LA SOCIEDAD
DE IGUALES
MANANTIAL

Pierre Rosanvallon

La sociedad de iguales

MANANTIAL

Buenos Aires

Sobre este libro

Hoy vivimos una verdadera contrarrevolución. Desde la década de 1980, en efecto, los más ricos no dejaron de incrementar su porción de los ingresos y los patrimonios, invirtiendo la anterior tendencia secular a la reducción de las brechas de riqueza.

Los factores económicos y sociales que engendraron esta situación son bien conocidos. Pero el deterioro de la idea de igualdad también desempeñó un papel crucial al conducir insidiosamente a deslegitimar el impuesto y las acciones de redistribución. Por otro lado, la denuncia de desigualdades experimentadas como inaceptables linda hoy con una forma de resignación y un sentimiento de impotencia. Por consiguiente, no hay nada más urgente que refundar la idea de igualdad para salir de los atolladeros de nuestro tiempo.

El libro contribuye a esta empresa de una doble manera. Al rehacer la historia de los dos siglos de debates y de luchas sobre la cuestión, en primer lugar ilumina de una manera inédita la situación actual. Luego, elabora una filosofía de la igualdad como relación social que permite ir más allá de las teorías de la justicia que, de John Rawls a Amartya Sen, dominaron hasta el momento la reflexión contemporánea. Y muestra que la reconstrucción de una sociedad fundada en los principios de singularidad, de reciprocidad y de comunalidad es la condición de una solidaridad más activa.

Pierre Rosanvallon

Pierre Rosanvallon es profesor en el Collège de France y fundador de La République des Idées. De su obra, Manantial ha publicado La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia (1995), La nueva era de las desigualdades (1997), éste último junto a Jean-Paul Fitoussi. La contrademocracia (2007) y La legitimidad democrática (2009) están dedicados a su investigación sobre las mutaciones contemporáneas de la democracia, cuya tercera y última parte es La sociedad de iguales (2012).

Rosanvallon, Pierre

La sociedad de iguales

1a edición impresa - Buenos Aires: Manantial, 2012.

1a edición digital - Buenos Aires: Manantial, 2014

ISBN edición impresa: 978-987-500-163-3

ISBN edición digital: 978-987-500-193-0

1. Sociología. I. Goldstein, Víctor, trad. II. Título

CDD 301

Título original: La société des égaux

Éditions du Seuil, París

© Éditions du Seuil, 2011

Traducción: Víctor Goldstein

Diseño de tapa: Eduardo Ruiz

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

Esta obra se ha beneficiado del apoyo de los programas de ayuda a

la publicación del Institut français.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Derechos reservados

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Prohibida su venta en España

© 2012, de esta edición y de la traducción al castellano

Ediciones Manantial SRL

Avda. de Mayo 1365, 6º piso

(1085) Buenos Aires, Argentina

Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059

info@emanantial.com.ar

www.emanantial.com.ar

A la memoria de Claude Lefort (1924-2010)

Índice

La crisis de la igualdad (Introducción)

Las formas de una ruptura

El consentimiento a la desigualdad

La crisis de la igualdad: comprenderla para superarla

I

LA INVENCIÓN DE LA IGUALDAD

1. El mundo de los semejantes

El rechazo del "racismo nobiliario"

También en Norteamérica

¿Una herencia del cristianismo?

Los equívocos de la igualdad natural

La revolución intelectual y social de la similaridad

2. La sociedad de los individuos independientes

La esclavitud, forma arquetípica de la relación desigual

La cuestión del "trabajo por contrato" en Norteamérica

La igualdad de mercado

El liberalismo optimista

La república de la gente modesta

3. La comunidad de los ciudadanos

El individuo elector o la igualdad radical

La asamblea de los ciudadanos

Fiestas cívicas e imaginario democrático

El cemento de las comunidades políticas

4. La relegación de las diferencias a un segundo plano

Limitación de las diferencias y visión precapitalista

de la economía

El espíritu de igualdad y la circulación de las diferencias

La corrección de las diferencias por la calidad

del lazo social

5. Realizaciones e inconclusiones

La revolución continuada de la civilidad

en Norteamérica

El dinero nivelador

Los equívocos de la igualdad política

La paradoja francesa

II

LAS PATOLOGÍAS DE LA IGUALDAD

1. La sociedad dividida

Las dos clases y las dos naciones

La exclusión del proletario

El retorno de la esclavitud

Norteamérica y la revolución de mercado

2. La ideología liberal-conservadora

La estigmatización del obrero

El régimen industrial y la desigualdad necesaria

La igualdad contra la libertad

La naturalización de la desigualdad4

Las ciencias de la desigualdad

La igualdad restringida de oportunidades

3. El comunismo utópico

Crítica del individualismo y de la competencia

El socialismo utópico

La idea comunista

La extinción de lo político, lo económico

y lo psicológico

Desindividualización, indistinción y similaridad

Retorno sobre la cuestión de la competencia

4. El nacional-proteccionismo

El trabajo nacional: primeras formulaciones

La edad de oro del nacional-proteccionismo

Conservadurismo y colonialismo

Reordenamientos intelectuales y políticos

Proteccionismo obrero y xenofobia

Una igualdad-identidad negativa

5. El racismo constituyente

La invención de la segregación en Estados Unidos

Las dos historias de la segregación

Igualdad y racismo

Racismo, ausencia de socialismo y debilidad del

Estado providencia

Racismo y proteccionismo obrero

III

EL SIGLO DE LA REDISTRIBUCIÓN

1. La revolución de la redistribución

La institución del impuesto progresivo

La sociedad aseguradora

La regulación colectiva del trabajo

2. Los factores históricos y políticos de una ruptura

El momento del reformismo

La resistencia al nacional-proteccionismo

La constitución de un medio reformador

Guerra y nacionalización de las existencias

3. La desindividualización del mundo

Una revolución sociológica y moral

La socialización de la responsabilidad

Una nueva mirada sobre la pobreza

y las desigualdades

4. La consolidación del Estado social-redistributivo

La tentación resurgente de la homogeneidad

Año 1945, el punto culminante

¿Un comunismo elemental?

La empresa como organización

IV

EL GRAN VUELCO

1. La crisis mecánica y moral de las instituciones de solidaridad

¿Retorno al siglo XIX?

El vaciamiento de las instituciones de solidaridad

Instituciones fuertes y teoría débil

Los efectos del proceso de deslegitimación

de la solidaridad

2. La economía y la sociedad de la singularidad

El capitalismo de la singularidad: el sentido

de una mutación

Las metamorfosis del individualismo

El individualismo de universalidad

El individualismo de distinción

El individualismo de singularidad

3. La era de la justicia distributiva

El azar y el mérito

La metáfora de la competición deportiva

4. La sociedad de competencia generalizada

Sociedad de mercado y orden de mercado

La competencia generalizada

La ideología y los hechos

5. La igualdad radical de oportunidades

Cinco definiciones

La fórmula de una igualdad radical de oportunidades

Una teoría paradójica

El individuo absoluto

Consagración de las capacidades y advenimiento

de un mundo jerárquico

V

LA SOCIEDAD DE IGUALES (PRIMER BOSQUEJO)

1. De la igualdad-distribución a la igualdad-relación

Los límites de la justicia distributiva

El espíritu de la igualdad y la sociedad sin clases

2. Singularidad

La sociedad de las singularidades

El revelador de la discriminación

La cuestión de la igualdad de los sexos

Ética y política de la singularidad

3. Reciprocidad

Interés, altruismo, reciprocidad

La producción y el consumo de los bienes relacionales

La reciprocidad como igualdad de implicación

Hacia una política de reciprocidad

4. Comunalidad

La desnacionalización de las democracias (I):

la era de las secesiones y los separatismos

La desnacionalización de las democracias (II):

despolitización y retorno del ciudadano-propietario

La tentación de la homogeneidad

La producción de lo común

5. Hacia una economía general de la igualdad

La igualdad en la diferencia: el pasado de una cuestión

La igualdad plural

El orden léxico de la igualdad

Los venenos de la igualdad

¿La igualdad-mundo?

Índice de nombres

LA CRISIS DE LA IGUALDAD

(Introducción)

La democracia afirma su vitalidad como régimen en el momento en que decae como forma de sociedad. En cuanto soberanos, los ciudadanos no dejaron de acrecentar su capacidad de intervención y de multiplicar su presencia. En adelante, no se contentan con hacer oír su voz en las urnas de manera intermitente. Cada vez más activamente, ejercen un poder de vigilancia y de control. Adoptan las formas sucesivas de minorías activas o de comunidades que compartieron experiencias difíciles, tanto como la de una opinión difusa, para hacer presión sobre aquellos que los gobiernan y expresar sus expectativas y sus exasperaciones. La vivacidad misma de las críticas que dirigen al sistema representativo da la medida de su determinación para dar vida al ideal democrático. Es un rasgo de época. La aspiración a la ampliación de las libertades y a la instauración de poderes que sirvan a la voluntad general en todas partes hizo vacilar a los déspotas y modificó la cara del globo. Pero este pueblo político que impone su marca cada vez con más fuerza, está cada vez menos unido socialmente. La ciudadanía política progresa al mismo tiempo que retrocede la ciudadanía social. Este desgarramiento de la democracia es el hecho más importante de nuestro tiempo, y portador de las más terribles amenazas. Si prosiguiera, lo que a largo plazo podría vacilar, en efecto, es el mismo régimen democrático.

El crecimiento de las desigualdades es a la vez el indicio y el motor de este desgarramiento. Es la lima sorda que produce una descomposición silenciosa del lazo social y, en forma simultánea, también de la solidaridad. El fenómeno fue objeto de múltiples estudios estadísticos. Todos convergen para subrayar la parte que adopta el incremento espectacular de las remuneraciones más elevadas en la constitución del fenómeno,[1] ya se trate de las de los grandes directivos de la industria, de los dueños de las finanzas

o muy simplemente de los cuadros dirigentes, como también de los grandes deportistas o de las estrellas del show business. Así, en Estados Unidos, el 10% de los ingresos más elevados totalizaban el 50% de los ingresos totales en 2010, cuando este porcentaje no era sino del 35% en 1982. En el caso francés, el salario medio del 1% mejor remunerado aumentó alrededor del 14% entre 1998 y 2006, y el del 0,01 que está en la cumbre de la escala, cerca del 100%, mientras que la progresión sobre el mismo período no fue sino del 4% para la gran masa del 90% de los asalariados de la parte inferior. El movimiento posterior asistió al continuo aumento de esta brecha, como lo mostraron algunos trabajos publicados por el INSEE.[2] El incremento de estas brechas se verifica en todas partes en el mundo. En forma simétrica, la cantidad de personas que cobran las remuneraciones más bajas, como los asalariados del SMIC[3] en Francia, se incrementó (en la actualidad, un asalariado de cada cinco cobra un salario cercano al mínimo), mientras que son igualmente más numerosas las familias que viven bajo el umbral de la pobreza, sobre todo bajo el efecto de la desocupación y la precarización de las formas de trabajo.

Estas brechas crecientes de ingresos acompañaron una concentración acrecentada de los patrimonios. Así, en Estados Unidos el 20% de los individuos poseen el 93% de todos los activos financieros (excluyendo el patrimonio inmobiliario cuyo valor, por otra parte, se ha contraído). En el caso francés, el 1% más rico posee el 24% de la riqueza del país, y el 10% más acomodado, el 62%, mientras que el 50% de los menos provistos no poseen más que el 6%.[4] Por cierto, la medida de estas desigualdades es compleja y plantea importantes problemas de método,[5] y la cuestión de las desigualdades, a su vez, evidentemente no se limita solamente a las cuestiones de ingreso y de patrimonio. Pero estas pocas indicaciones podrían ser fácilmente aclaradas y declinadas ad nauseam, a tal punto la literatura científica es abundante sobre el tema. Sólo se mencionan aquí para establecer el decorado y sugerir la amplitud del fenómeno. Ya que, para el propósito de este libro, lo importante está en otra parte. Reside en la comprobación de que nunca se habló tanto de estas desigualdades y, al mismo tiempo, nunca se hizo tan poco para reducirlas. Aquí existe una contradicción decisiva que hay que explorar. Contradicción que replica el hecho de la brecha que se profundiza entre la progresión

de la democracia-régimen y la regresión de la democracia-sociedad.

Las formas de una ruptura

La escalada de las desigualdades contrasta en primer lugar con lo que había sido en Norteamérica y en Europa la cultura anterior de su reducción. En efecto, el hecho notable es que esta escalada sucede a una precedente tendencia secular a la contracción de las desigualdades de ingresos y de patrimonios en ambos continentes. En el caso francés, el 1% de los franceses más ricos, que acaparaban el 53% del patrimonio total en 1913, no poseían más que el 20% en 1984. En Estados Unidos, el 10% de los ingresos más elevados se repartían cerca del 50% del total de los ingresos en vísperas de la crisis de 1929, porcentaje que se había estabilizado por debajo del 35% desde comienzos de la década de 1950 a comienzos de la de 1980.[6] En Suecia, ejemplo emblemático entre todos, el 1% de la población que se beneficiaba con los ingresos más elevados ganaba en 1980 el 23% del total de los ingresos, contra el 46% a comienzos del siglo.[7] Estas reducciones espectaculares habían procedido a la vez de la progresión más rápida de los bajos ingresos, de la desaceleración del crecimiento de los ingresos más altos tanto como de las transferencias sociales y del muy fuerte efecto corrector de la imposición progresiva, cuyas tasas se habían disparado en la primera mitad del siglo XX. En consecuencia, la situación actual no tiene nada de una herencia del pasado; por el contrario, ella marca una ruptura espectacular con éste, al invertir una tendencia secular.

Este cambio de rumbo corresponde a una verdadera cesura intelectual en la comprensión de lo que constituye la esencia del ideal democrático. Las revoluciones norteamericana y francesa, en efecto, no habían separado la democracia como régimen de la soberanía del pueblo y la democracia como forma de una sociedad de iguales. En L'Esprit de la Révolution de 1789, Pierre-Louis Roederer, una de las grandes figuras de la Asamblea Constituyente, escribía específicamente: "El sentimiento que decidió el primer estallido de la revolución, el que excitó sus más violentos esfuerzos

y obtuvo sus mayores éxitos, es el amor a la igualdad". "El primer motivo de la revolución –había resumido– fue la impaciencia por las desigualdades."[8] Éste no tenía nada de iracundo. Era uno de los moderados de la Asamblea, cuyo ideal era el de un liberalismo democrático. Por lo tanto, no debemos proyectar sobre estos comentarios las restricciones y los límites que utilizamos hoy en día para segmentar la idea de igualdad en nociones cuya radicalidad y cuyo campo irían creciendo de la republicana igualdad de derechos a la socialista igualdad real. La igualdad era entonces una y global; no necesitaba un adjetivo para tener consistencia sensible. Además, hay que recordar que la igualdad y la libertad, de buen grado presentadas hoy como antinómicas, o por lo menos como dos valores en tensión, eran comprendidas como indisociables en el momento de la Revolución, siendo incluso la mayoría de las veces considerada la igualdad como matricial. En efecto, en 1789 nadie dudaba de que la igualdad fuera la "idea madre" o la "consigna de adhesión" del proceso en curso.[9] La misma cosa puede decirse de la Revolución Norteamericana. También aquí es la idea de igualdad, junto con la de independencia, la que se constituyó en la clave de la cultura política de la época. Desde ese punto de vista, las dos revoluciones realmente fueron "hermanas".

El consentimiento a la desigualdad

La exigencia de una democracia más activa parece en adelante haberse separado de esa impaciencia fundadora. Sin embargo, no es culpa de una toma de conciencia de la amplitud del problema. Múltiples encuestas mostraron así que en Europa, como en China o en Brasil, una mayoría de personas, a veces muy amplia, tiene la sensación de vivir en una sociedad injusta,[10] pero sin que ese juicio acarree acciones reivindicativas o elecciones políticas seriamente susceptibles de invertir el curso de los acontecimientos. Todo ocurre como si hoy existiera una forma de tolerancia implícita frente a estas desigualdades; sin duda más allá de los casos más universalmente censurados de bonus extravagantes o de remuneraciones desmesuradas. Más precisamente, el sentimiento

difuso de que las desigualdades son “demasiado fuertes”, hasta “escandalosas”, linda con una aceptación no formulada de sus múltiples expresiones específicas, tanto como con una sorda resistencia a corregirlas en la práctica. De ahí proviene el hecho de que un descontento social susceptible de ser ampliamente mayoritario pueda estar unido a una pasividad práctica frente al sistema general de las desigualdades.

Una sólida encuesta –“Percepción de las desigualdades y sentimiento de justicia”– llevada a cabo en Francia en 2009[11] confirma esta interpretación. Cerca del 90% de las personas interrogadas consideran como algo necesario reducir la brecha de los ingresos, y un porcentaje todavía más importante estima que para que una sociedad sea justa, debería garantizar a cada uno la satisfacción de las necesidades básicas (alojamiento, alimentación, salud, educación). O sea, un juicio aplastante para condenar las desigualdades y formular una concepción ambiciosa de la justicia. Pero en forma simultánea, el 57% considera que las desigualdades de ingreso son inevitables para que una economía sea dinámica, y el 85% considera que las diferencias de ingresos son aceptables cuando se remuneran méritos individuales diferentes. Hay entonces un rechazo global de una forma existente de sociedad que linda con una forma de aceptación de los mecanismos que la producen. Se ponen en la picota las desigualdades de hecho, precisamente cuando se reconocen implícitamente como legítimos los resortes de la desigualdad que los condicionan. Propongo llamar paradoja de Bossuet esta situación en la cual los hombres deploran en general aquello que consienten en particular.[12] Esta paradoja se encuentra en el principio de la esquizofrenia contemporánea. No es sólo el hecho de una inconsecuencia culpable. Tiene ante todo una dimensión de orden epistemológico. En la condena de las situaciones globales, son hechos sociales, objetivos, los que se toman en cuenta, mientras que las situaciones particulares, por su parte, se remiten más a comportamientos y a elecciones individuales para ser evaluadas. La paradoja, además, se relaciona con el hecho de que los juicios morales y sociales se forman a partir de las situaciones más visibles y extremas (la brecha entre el pobre y el rico), en las cuales los individuos se proyectan en abstracto, mientras que sus comportamientos personales son determinados en concreto y se apoyan en formas de justificación mucho más

estrechas. Vemos así frecuentemente, para no tomar más que este ejemplo, que los juicios abrumadores sobre la injusticia del sistema educativo lindan con comportamientos individuales de evitamiento de las obligaciones del carné escolar.[13]

La transformación de la naturaleza de las desigualdades desempeñó un papel en esta evolución. A las desigualdades tradicionales, entre categorías, en efecto se superpusieron las desigualdades dentro de las categorías, aquellas que resultan de la dispersión de las situaciones internas a un grupo determinado (así, hay una brecha mucho mayor entre los diferentes directivos que entre la media de los directivos y la de los obreros). Como parecen resultar de datos individuales más que de determinismos sociales, al mismo tiempo son susceptibles de ser más fácilmente aceptadas si son referidas a diferencias de mérito socialmente reconocidas. De tal manera, hay una difracción del juicio social. De ahí proviene el hecho de que el rechazo de las desigualdades, en general, pueda ser dominante, mientras que los tipos específicos de desigualdades experimentadas como inaceptables son más limitados (mientras que hay una convergencia más fácil entre las dos apreciaciones en el caso de las desigualdades de clase).

La crisis de la igualdad: comprenderla para superarla

La ruptura histórica con la tendencia secular a la reducción de las desigualdades y el hecho de la legitimación difusa de éstas bajo la apariencia de la paradoja de Bossuet son constitutivas de una crisis de la igualdad. Ésta tiene una dimensión intelectual: traduce y acompaña el decaimiento de todo un conjunto de representaciones precedentes de lo justo y lo injusto. Es igualmente moral o antropológica, más allá de sus aspectos económicos y sociales más manifiestos. Debe ser así percibida como un hecho social total. En efecto, no se limita a una cuestión de desigualdades de ingresos o de patrimonios. Hace vacilar las bases mismas de lo común. Dan testimonio de esto los diversos mecanismos de secesión, de separatismo y de aislamiento en guetos, en todas partes en marcha,

que indujeron lo que propongo llamar una desnacionalización de las democracias y que están en la base de su desgarramiento. También lo testimonian las nuevas relaciones con el impuesto y con la redistribución, que en todas partes fragilizaron los Estados providencia. Pero la sacudida también es política, ya que de la paradoja de Bossuet resulta un efecto de impotencia. El conocimiento cada vez más preciso de las desigualdades no conduce a corregirlas. "Saberlo todo y decirlo todo para que nada cambie": tal parece ser la divisa del moderno Gatopardo. De ahí ese sentimiento que socava el tiempo presente de encontrarse ante situaciones que uno deplora, pero frente a las cuales uno se queda in fine pasivo, sin tener siquiera la comprensión de su parálisis. Sentimiento confuso que alimenta la búsqueda de chivos emisarios y el refugio en los pensamientos mágicos. Política, incluso, porque esta situación conduce a destruir la idea de democracia tal como había sido forjada para dar sentido a la revolución moderna, precipitando el retorno de las páginas más sombrías de su historia. Política, finalmente, porque la crisis de la idea de igualdad modifica en todas partes los datos del enfrentamiento partidario. En efecto, tiene como consecuencia mayor desestabilizar en profundidad los partidos de izquierda, en el sentido más amplio del término, que históricamente se habían identificado con su promoción.

Por cierto, la consigna de la igualdad sigue ocupando su lugar en los discursos y los programas. Pero aunque apoyada en la muleta de adjetivos halagüeños que la pretenden "radical" o "real", ya no resuena sino como una cáscara vacía. Simplemente, se ha separado de la experiencia, sin indicar ya de manera evidente y sensible los combates que hay que llevar a cabo y las perspectivas que hay que trazar. La idea de igualdad se ha vuelto una divinidad lejana, cuyo culto rutinario ya no es alimentado por ninguna fe viva. Ahora no se manifiesta sino como encantamiento negativo para "reducir las desigualdades", pero sin bosquejar la imagen positiva de un mundo deseable. Ahora no tiene alcance universal, representando un valor que cualquiera podría reivindicar, al igual que la libertad. A menudo ya no es remitida sino a la idea reductora de una lucha contra la pobreza manifiesta. Al mismo tiempo, la izquierda perdió lo que había constituido históricamente su fuerza y fundado su legitimidad. Los retrocesos que padece en todas partes no tienen por lo tanto nada de pasajero; son estructurales, indexados en esta

avería de la igualdad. Por cierto, todavía puede triunfar en las urnas, a tal punto una elección siempre es una confrontación donde las debilidades del adversario cuentan tanto como la realidad de sus propias fuerzas, pero no es ya el motor de una inteligibilidad y de una activación del mundo. Ya no marca el tono de la época. Ya no tiene, en el sentido etimológico del término, capacidad revolucionaria. Al mismo tiempo, es la vida democrática misma la que, a cambio, resulta disminuida, arrastrada hacia abajo, aspirada por los demonios de la identidad y de la homogeneidad. Por lo tanto, no hay nada más urgente que refundar esta idea de igualdad. La ambición de este libro es contribuir a esta tarea, y propone emprenderla en una doble perspectiva, histórica y teórica.

Histórica primero, porque esta crisis de la igualdad se inserta en una larga historia. No es posible contentarse con comprenderla como una regresión coyuntural, que por ejemplo estaría ligada con los arrebatos de una economía financiera enloquecida, o con los efectos desestructurantes de una globalización liberada de las reglas. Ni tampoco como la simple consecuencia de un "neoliberalismo" que habría tomado insidiosamente el poder en las cabezas tras haber dictado sus órdenes de combate a los gobiernos. Todo esto es y fue importante. No obstante, lo que está en juego debe medirse en otra escala. Es una página secular lo que está en vías de volver atrás: la de una concepción de la justicia social fundada en mecanismos redistributivos, tal y como se había forjado a partir de fines del siglo XIX. Actualmente, vivimos las consecuencias y los sobresaltos de esta transición. Pero ese siglo precedente de la redistribución, para ser justamente comprendido, a su vez debe ser resituado en la perspectiva de la resolución de la larga primera crisis de la igualdad, inaugurada en la década de 1830 por el desarrollo de un capitalismo destructor de las conquistas revolucionarias y marcado en grado máximo por los efectos de la primera globalización en las décadas de 1880-1900. Primera crisis que entonces se había traducido por el desarrollo del nacionalismo y del proteccionismo, al mismo tiempo que de los sentimientos xenófobos, proponiendo hacer de los principios de identidad y de homogeneidad los remedios a la cuestión social. Precisamente a esas empresas perversas había respondido la implementación de los Estados sociales redistributivos, proponiendo una forma de resolución eficaz de los problemas sociales de la

época. Hay que tener en mente estas escansiones para comprender cabalmente el tiempo presente, y eso es lo que se detallará en estas páginas. En efecto, aparece de manera perturbadora, al releer esta historia larga, que todo ocurre hoy como si volviéramos a las patologías que habían marcado la primera crisis de la igualdad. Nacionalismo, proteccionismo, xenofobia: en efecto, todo está nuevamente presente. Por lo tanto, para superar esta segunda crisis habrá que encontrar una respuesta a la cuestión social de hoy. Pero esto no podrá hacerse pensando en un simple retorno a la edad feliz del siglo de la redistribución. Si varios de los mecanismos que lo organizaron requieren ser modernizados y nuevamente implementados, hay que ir más lejos y repensar en el fondo, en sí misma, en su globalidad, la idea de igualdad. Esto es lo que habían hecho a su manera los socialdemócratas y los republicanos sociales en el contexto de la década de 1900. Pero habían fijado su marco en la edad de una sociedad comprendida como un cuerpo, que hacía de las instituciones de solidaridad la simple prolongación de una visión orgánica de lo social. Es hoy, en la edad del individuo, cuando se trata de reformular las cosas.

Para llevar a buen puerto esta empresa, esta obra propone volver a partir del espíritu de igualdad tal y como se había forjado en las revoluciones norteamericana y francesa. La igualdad había sido entonces percibida en primer lugar como una relación, como una manera de construir sociedad, de producir y de hacer vivir lo común. Era considerada como una cualidad democrática y no sólo como una medida de la distribución de las riquezas. Esta igualdad-relación se había articulado alrededor de tres figuras: la similaridad, la independencia y la ciudadanía. La similaridad es del orden de una igualdad-equivalencia; ser semejante es presentar las mismas propiedades esenciales, ya que las diferencias restantes no mancillan la calidad de la relación. La independencia es una igualdad-autonomía; se definía negativamente como ausencia de subordinación y positivamente como un equilibrio del intercambio. La ciudadanía, por su parte, es una igualdad-participación, es la comunidad de pertenencia y de actividad cívica la que la constituye. El proyecto de la igualdad-relación, en consecuencia, se había enunciado bajo los modos de un mundo de semejantes, de una sociedad de individuos autónomos y de una comunidad de ciudadanos. De tal manera, la igualdad era pensada como posición

relativa de los individuos, regla de interacción entre ellos, y principio de constitución de lo que les es común; lo que correspondía a las tres figuras posibles del lazo social. Los derechos del hombre, el mercado y el sufragio universal habían sido entonces sus soportes. Las desigualdades económicas sólo eran consideradas como admisibles en este cuadro si no amenazaban el desarrollo de estas diferentes modalidades de la igualdad-relación que constituían la matriz de una sociedad de iguales. Formuladas en un mundo precapitalista, estas representaciones habían sido despedazadas por la revolución industrial. Por consiguiente, se había abierto la primera gran crisis de la igualdad. Indicaremos cómo son hoy los principios de singularidad, de reciprocidad y de comunidad que pueden restituirle sentido y refundar el proyecto de instituir una sociedad de iguales. Precisamente sobre su base encontrarán su legitimidad nuevas políticas de redistribución.

En las siguientes páginas, más que nunca me vi guiado por la preocupación de no separar el trabajo erudito de la inquietud ciudadana, de abrir el horizonte de los posibles, clarificando y ordenando el campo de lo concebible. Éste es el desafío intelectual subyacente a este trabajo de historiador y de filósofo político. Su desafío político es hacer comprender que el porvenir de la idea socialista en el siglo XXi se jugará alrededor de esta profundización societal del ideal democrático. Así, ha llegado el tiempo del combate por una democracia integral, que resulta de la interpenetración de los ideales largo tiempo separados del socialismo y de la democracia. Los grandes debates intelectuales y políticos del porvenir consistirán en aclarar sus resortes y contornos.

Este libro no tiene otra ambición más que poner la primera piedra de esta empresa de refundación.

[1]. Como trabajos mayores sobre el tema, véanse: Thomas Piketty, Les Hauts revenus en France au XXe siècle : inégalités et redistributions (1901-1998), París, Hachette, “Pluriel”, 2006; T. Piketty y Emmanuel Saez, “Income inequality in the United States, 1913-1998”, Quarterly Journal of Economics, vol. 118, nº 1, 2003; Anthony Atkinson y T. Piketty (dir.), Top Incomes over the 20th

Century. A Contrast Between Continental European and English-Speaking Countries, 2 vols., Oxford, Oxford University Press (una incomparable mina estadística). Para Gran Bretaña, véase también el estudio profundizado del Government Equalities Office, An Anatomy of Economic Inequality in the UK, Londres, 2010. Para los países de la OCDE, la síntesis Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries, París, OCDE, 2008. Sobre la reciente explosión de los altos salarios en Francia, véase Camille Landais, Les Hauts Revenus en France (1998-2006) : une explosion des inégalités ?, Paris School of Economics, junio de 2007. Las cifras citadas más abajo provienen de estos trabajos.

[2]. Siempre en el caso francés, la media de los ingresos disponibles (luego de transferencias e impuestos) del 0,01 más acomodado se había vuelto 75 veces superior a la media del 90% más desfavorecido en 2007. [INSEE: Institut National de la Statistique et des Études Économiques, Instituto Nacional de la Estadística y de los Estudios Económicos (n. de t.)].

[3]. Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance, Salario Mínimo Interprofesional de Crecimiento [N. de T].

[4]. T. Piketty, “On the long-run evolution of inheritance : France, 1820-2050”, Paris School of Economics, mayo de 2010.

[5]. Sobre este punto, véase Marc Barbut, La Mesure des inégalités. Ambiguïtés et paradoxes, Ginebra, Droz, 2007.

[6]. Datos establecidos en los trabajos citados de T. Piketty.

[7]. Jasper Roine y Daniel Waldenström, “The evolution of top incomes in an egalitarian society: Sweden, 1903-2004”, Working Paper Series in Economics and Finance, nº 625, Stockholm School of Economics, 2006.

[8]. En Œuvres du comte P.-L. Roederer, París, 1854, t. III, pp. 8 y 9 (escrita en 1815, la obra sólo será publicada en 1830).

[9]. Las palabras son de Necker en su obra Du Pouvoir exécutif dans les grands États (1792), en Œuvres complètes de M. Necker, París, 1821, t. VIII, p. 285.

[10]. Véase el sondeo internacional sobre las percepciones de la justicia social en doce países, financiada por la Fundación Jean-Jaurès (Francia), la Brookings Institution (Estados Unidos) y la Fundación Europea de Estudios Progresistas (Bruselas). Australia, Estados Unidos y los Países Bajos eran una excepción en el concierto fuertemente negativo.

[11]. Los resultados fueron presentados y comentados en Michel Forsé y Olivier Galland (dir.), Les Français face aux inégalités et à la justice sociale, París, Armand Colin, 2011. Los datos abajo citados provienen de esta obra.

[12]. En efecto, un dicho famoso de Bossuet afirmaba que “Dios se ríe de los hombres que se quejan de las consecuencias precisamente cuando aprecian sus causas”. Esta paradoja también puede ser comprendida en el modo de un efecto de composición: los descontentos pueden adicionar apreciaciones heterogéneas, mientras que los objetos o las razones para actuar deben ser determinados positivamente.

[13]. El carné escolar (carte scolaire) fue instituido en 1963 en Francia por Christian Fouchet, ministro de Educación. Su función, por un lado, era la distribución geográfica de los docentes y, por el otro, la de los alumnos en las escuelas [n. de t.].

I

LA INVENCIÓN DE LA IGUALDAD

1. El mundo de los semejantes

2. La sociedad de los individuos independientes

3. La comunidad de los ciudadanos

4. La relegación de las diferencias a un segundo plano

5. Realizaciones e inconclusiones

1

El mundo de los semejantes

No hay mejor guía que Sieyès, el autor de ¿Qué es el Estado llano?, para comprender cómo la idea de igualdad se confundió en 1789 con el rechazo visceral de la figura del privilegiado. “El privilegiado –escribía– se considera con sus colegas como si constituyera un orden aparte, una nación escogida en la nación […]. Los privilegiados realmente terminan mirándose como otra especie de hombre.”[1] Significativamente, medio siglo más tarde Tocqueville encontrará estas mismas palabras para comprender el universo aristocrático: “Apenas si creen formar parte de la misma humanidad”, observará en una fórmula famosa.[2] De ahí, a la inversa, su definición de la democracia como sociedad de semejantes.

El rechazo del “racismo nobiliario”

No es posible comprender hoy la aspiración de 1789 a esa igualdad-similaridad sin tomar la medida de lo que era el espíritu de distinción que animaba a la nobleza de la época. Una vez más, se puede partir de Sieyès para percibirlo sensiblemente. Para justificar los análisis de su Ensayo sobre los privilegios, el padre de la primera Constitución francesa había unido a su panfleto un solo documento histórico de cargo: un “Llamado al Rey” redactado en el momento de los Estados generales de 1614 por el presidente de la nobleza. Lo cual significa que lo consideraba como ejemplar. Se trataba de un llamado que era continuación de la interpelación de diputados del Tercer Estado que solicitaban ser considerados con

más deferencia. “Trátennos como vuestros hermanos menores, y os honraremos y amaremos”, habían lanzado a los representantes de la nobleza. Los términos de la réplica habían sido ásperos; en efecto, la formulación había sido percibida como un verdadero insulto. “Me da vergüenza, Sire –había escrito el presidente de la nobleza–, deciros los términos que otra vez nos han ofendido. Éstos comparan vuestro Estado con una familia compuesta por tres hermanos. ¡En qué miserable condición hemos caído, si estas palabras son verdaderas! ¡En qué tantos servicios rendidos desde tiempos inmemoriales, tantos honores y dignidades, transmitidos hereditariamente a la nobleza y merecidos por sus labores y fidelidad la habrían rebajado tanto que estuviera con el vulgo en la más estrecha suerte de sociedad que exista entre los hombres, que es la fraternidad […]. Considerad la situación, Sire, y, mediante una declaración plena de justicia, haced que recapaciten y reconozcan lo que somos, la diferencia que hay, y que en modo alguno pueden ellos compararse con nosotros.”[3] Esta súplica destinada a “conservar a la nobleza en sus preeminencias” empleaba las palabras de lo que era experimentado como la expresión misma de lo insoportable: la pretensión de constituir una humanidad superior y la estigmatización de aquellos que “osan compararse” y “desconocen así su condición”.

Desde el siglo XVI por lo menos, la nobleza se consideraba en efecto abiertamente como una raza aparte. Por cierto, el término era entendido en un sentido diferente de aquel que hoy le conocemos. Era sinónimo de linaje, de extracción, y constituía una vez más una palabra de la lengua aristocrática.[4] Sin implicar una referencia a distinciones de orden fisiológico o étnico, no obstante remitía en verdad a la idea de cualidades sociales que se transmitían hereditariamente. Los nobles estaban persuadidos de que sus hijos tenían capacidades innatas para dirigir la sociedad. De esta manera percibían los linajes como verdaderos seres naturales. Esta idea de raza fundaba una visión jerárquica del mundo en la cual las distinciones de condición encontraban su origen en esas diferencias intrínsecas. Ésta se impondrá a esos nobles como una evidencia. Ellos creían ver tantos tipos de hombres como de condiciones sociales, todos los cuales participaban de una misma naturaleza, pero diferenciados hereditariamente por su comportamiento y su valor humano desigual.[5]

La Asamblea Constituyente se había consagrado desde sus primeras horas a poner en la picota estas representaciones y a destruir sus traducciones concretas en términos de privilegios fiscales, de derechos exclusivos o de barreras profesionales. Aunque no constituyera más que uno de sus aspectos, el decreto firmado en la noche del 4 de agosto de 1789 simbolizará esta empresa. No obstante, no es posible quedarse en esto para caracterizar el espíritu de igualdad que marcó el período. La aspiración de constituir una sociedad de semejantes, en efecto, estuvo lejos de limitarse a la denuncia de las manifestaciones más excesivas del orden aristocrático. Cuando denunciaba el universo de los privilegios, alguien como Sieyès no sólo instruía el proceso de las exenciones legales, de las fantasmagorías de raza y de las elucubraciones históricas. Se entregaba a una crítica más sensible y más global de las pretensiones sociales a la superioridad y a la distinción. El término "privilegiados" se extendía de hecho para él a todos aquellos que estimaban que "no están hechos para ser confundidos, para estar al lado, para encontrarse juntos".[6] Lo que se enfocaba era una propensión multiforme al aislamiento, al separatismo. La invención del término "aristócratas", que data de este período,[7] relacionaba entonces las múltiples maneras que tenía el pueblo de experimentar situaciones de distancia social, de desprecio, de exclusión, de confrontación con barreras infranqueables.

También en Norteamérica

Por otra parte, esto es lo que explica que la estigmatización de la aristocracia haya sido tan estructurante en Norteamérica como en Francia, precisamente cuando la Norteamérica colonial no tenía nobleza ni conocía ninguna de las distinciones legales del Viejo Continente. Esta sociedad, en efecto, no era menos jerárquica, marcada por un sentido totalmente británico del orden y de la deferencia, en particular en Nueva Inglaterra.[8] Si durante largo tiempo los notables federalistas creyeron en la necesidad de un mundo gobernado por una "aristocracia natural" (no dejaban de destacar la idea), sin embargo la igualdad fue realmente uno de sus

grandes gritos populares de adhesión del movimiento. Tanto en las colonias del Norte como en las del Sur, los hombres expresaban con insistencia el asco que les inspiraban “ciertos aires de superioridad” y la “afectacion frívola de la cortesía”.[9] Esta percepción de la Revolución como conflicto entre el pueblo y la aristocracia era particularmente sensible en Pensilvania. “Bendito sea el Estado que pone a todos los hombres en un mismo nivel”, decían allí entonces los hombres del pueblo, a quienes exasperaban aquellos que calificaban de “gentilhombres”.[10] En 1786, los representantes de este Estado declararon solemnemente: “Un régimen democrático como el nuestro no admite ninguna superioridad”.[11] Algunos años más tarde, uno de los miembros más eminentes de la joven Asamblea Constituyente francesa podrá así comparar el espíritu de las dos revoluciones al observar: “Como los norteamericanos, nosotros queremos regenerarnos”.[12] Regenerarse: realmente era la idea de una humanidad reconciliada, convertida en igual y una.

¿Una herencia del cristianismo?

¿Cómo explicar la irrupción de ese espíritu de igualdad con el que se identificó la revolución moderna en sus tres manifestaciones fundadoras, ya sea en Norteamérica o en Francia tanto como en Santo Domingo? ¿Se impuso repentinamente como el imperativo inédito de un nuevo universo en gestación, o no hizo sino llevar a la incandescencia las brasas dormidas de un antiguo fuego? ¿Y cómo describir más precisamente la aspiración a la constitución de un mundo de semejantes que caracteriza en forma prioritaria ese espíritu de igualdad? El autor de La democracia en América subrayó en la introducción de su obra el carácter de impulso del factor religioso, observando: “El cristianismo, que hizo a todos los hombres iguales ante Dios, no sentirá repugnancia de ver a todos los ciudadanos iguales ante la ley”.[13] Así, la igualdad democrática ¿no habría hecho sino cumplir una vieja promesa? La revolución moderna, ¿no sería sino la heredera de la revolución cristiana? “Los genios más profundos y los más vastos de Roma y de Grecia –también escribía– nunca pudieron llegar a esta idea tan

general, pero al mismo tiempo tan sencilla, de la similaridad de los hombres […]. Fue necesario que Jesucristo viniera a la Tierra para hacer comprender que todos los miembros de la especie humana eran naturalmente semejantes e iguales."[14]

Hay muchos pasajes de las Escrituras que podrían ser movilizados para defender la correlación. La Epístola de Pablo a los Gálatas (3, 28), donde afirma que "no hay ni judío, ni griego, ni esclavo, ni hombre libre, ni hombre, ni mujer, porque todos vosotros no sois más que uno en Cristo Jesús", es una de las citadas con más frecuencia. Para ratificar esta interpretación, también se puede recordar la centralidad de la argumentación teológica en Locke, preocupado por garantizar que los principios de la revolución inglesa tenían un origen bíblico. Al batallar contra Robert Filmer, consagró largos capítulos de sus Ensayos sobre el gobierno civil en defender su igualitarismo radical fundándose en la categorización de las especies mencionada en el Génesis.[15]

No se puede impugnar esta dimensión igualitaria del mensaje evangélico. Pero sin embargo no se trata de un tipo democrático de igualdad. En efecto, es esencialmente espiritual y no se relaciona con una perspectiva directamente social o política. Si el mundo cristiano no dejó de enseñar el principio de igualdad natural entre los hombres, no sacaba de esto ninguna consecuencia "revolucionaria". Da testimonio de ello –no es más que un ejemplo entre muchos otros– el primer gran tratado de moral cristiana doméstica, la Institution des laïcs, de Jonas, obispo de Orleans. Publicado tras el fin del reino de Carlomagno, la obra afirmaba con fuerza que los ricos y los pobres, así como los amos y sus esclavos, eran "iguales naturales"; pero de esto en modo alguno sacaba como conclusión que habría que suprimir la esclavitud o acercar las condiciones.[16] La idea era incitar al respeto, a la consideración del otro, llamar a reconocer el valor singular de cada ser humano, considerar que todos participaban en una misma economía de la salvación; en suma, deducir de esto un deber moral de caridad, pero no un modelo político o social de cualquier tipo que fuera. Por lo tanto, es necesario distinguir claramente lo que se podría llamar una igualdad de humanidad y una igualdad de sociedad, para no quedarse en consideraciones demasiado imprecisas sobre el papel del cristianismo en el advenimiento del espíritu moderno de

igualdad.

La misma cosa puede decirse del espíritu de igualdad en Norteamérica, precisamente cuando las referencias religiosas fueron allí particularmente explícitas durante el período revolucionario. Da testimonio de esto de manera espléndida la primera de las verdades calificadas de "evidentes" en la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776: "Todos los hombres fueron creados iguales".[17] Es igualmente innegable que los movimientos evangélicos del siglo XVIII, superpuestos en el basamento del origen puritano, encontraron en las Escrituras un lenguaje y argumentos que fueron constantemente movilizados por los combatientes de las colonias, a tal punto parecían imponerse. No obstante, son consecuencias inéditas, mucho más radicales, las que sacaron del mensaje bíblico. Se operó así una suerte de "subversión interior" de este mensaje, a tal punto las palabras parecieron marcar una continuidad allí donde de hecho se operaba una profunda ruptura.

Los equívocos de la igualdad natural

Más allá de la visión cristiana de la igualdad, son las teorías jurídicas y filosóficas de la igualdad natural las que desempeñaron un papel movilizador. Ellas irrigaron todo el siglo XVIII. Sin embargo, seguían siendo igualmente equívocas, incluso si fueron el vector de una formidable ruptura. El tenor del artículo que la Encyclopédie consagró a esta noción lo muestra a las claras.[18] "Puesto que la naturaleza humana resulta la misma en todos los hombres –se especificaba– está claro que cada uno debe estimar y tratar a los demás como otros tantos seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres al igual que él. Pero el artículo no sacaba de estas premisas las conclusiones de Sieyès." Al evocar el contraste de una "igualdad absoluta", verdadera quimera, a su manera de ver, el autor llamaba en efecto simultáneamente a reconocer "la necesidad de las diferentes condiciones, de los grados, de los honores, de las distinciones, de las prerrogativas, de las subordinaciones que deben reinar en todos los gobiernos". En modo

alguno impugnaba la existencia de una nobleza, con todos sus atributos. Para él, la igualdad natural en definitiva no tenía más que una dimensión estrechamente moral, sin involucrar más que "deberes de caridad, de humanidad y de justicia". Muy lejos estaban en este caso del sordo poder que encerraba en 1789 la idea de una igualdad de los semejantes, con la perspectiva de una subversión ilimitada de las diferencias. El famoso refrán cantado en 1381 por los campesinos ingleses que se habían rebelado con la conducción de John Ball –"Cuando Adán cultivaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces gentilhombre?"– era por su parte ya mucho más radical. El punto de partida de Jaucourt/Maréchal era un tope, mientras que por el contrario la igualdad democrática se caracteriza por lo que abarca de indeterminado y de apertura a las distintas posibilidades. En efecto, la igualdad democrática no puede ser circunscripta y encerrada en una definición que pondría fin a los interrogantes, a las controversias y a las reivindicaciones que puede suscitar. Por otra parte, uno de los rasgos constantes del pensamiento conservador es haber pretendido, a la inversa, fijarla en categorías que le ponían un freno.

La revolución intelectual y social de la similaridad

Más allá de la herencia cristiana y de las teorías del derecho natural, dos factores contribuyeron en el siglo XVIII a perturbar las representaciones anteriores del lazo social y a posibilitar la revolución de la similaridad. El primero fue de orden antropológico y biológico. Derivó de la nueva comprensión de la noción de especie ilustrada por la obra de Buffon. El segundo fue sociológico, ligado al advenimiento del individuo.

En 1749, Buffon comenzaba su Histoire naturelle con el ensayo De la nature de l'homme. Allí describía al hombre como un ser único y superior por esencia, totalmente distinto de todas las especies animales por la naturaleza de su entendimiento, la duración de su crecimiento y de su vida, la existencia de un "principio superior" que le permitía multiplicar al infinito las operaciones de su espíritu

y aumentar la distancia que lo separaba del animal, por una plasticidad que lo hacía prodigarse y subsistir bajo todos los climas, por la complejidad y la diversidad de las sociedades que formaba con sus semejantes.[19] Al mostrar así que la identidad de la especie humana era un hecho material, Buffon modificaba su percepción. Era una objetivación que conducía a una reeducación del entendimiento y a dar un fundamento material a las consideraciones morales de común dignidad. En efecto, tendía a minimizar el alcance de las diferencias entre el "hombre civilizado" y el "hombre salvaje", así como entre los habitantes de las diferentes comarcas del globo. En el capítulo "Variedades en la especie humana" que daba fin al ensayo, explicaba que las diferencias físicas de apariencia, de color de piel, resultaban solamente de "causas exteriores y accidentales" y que por lo tanto debían ser consideradas como susceptibles de nuevas evoluciones y hasta potencialmente reversibles.[20] Al subrayar que el género humano era uno en el origen, y que su diversificación había sido circunstancial, Buffon invitaba a pensar la categoría de especie a partir de la noción de similaridad. Precisamente ahí estaba la revolución conceptual. "Todos los individuos semejantes que existen sobre la superficie de la tierra –escribía– son mirados como componentes de la especie de esos individuos."[21] La especie, proseguía, es por lo tanto una "palabra abstracta y general", puesto que hay que considerar las cualidades esenciales de los seres y no sus apariencias para pensarla como categoría descriptiva. En este punto de su demostración, Buffon utilizaba la definición de la similitud dada por Leibniz: son semejantes aquellas cosas entre las cuales no se pueden hacer otras diferencias intrínsecas más que las de la cantidad. Mientras que la identidad de cantidad constituye la igualdad, la identidad de calidad definía para este último la similaridad.[22] De esta manera se podía pensar en una redefinición de la relación entre los hombres, aunque a ésta le costará trabajo formularse socialmente en un nuevo lenguaje, puesto que es con el único término genérico de igualdad como se expresará en América y en Francia la urgencia del advenimiento de un mundo de semejantes.

El advenimiento del individuo, el pasaje del homo hierarchicus al homo aequalis, para emplear las formulaciones de Louis Dumont, también constituyó uno de los elementos desencadenantes de la

demanda moderna de igualdad. No es posible encarar aquí el tratamiento global y sistemático de esta cuestión con la cual se confunde la historia misma de las ciencias sociales. Pero conviene recordar que este advenimiento no puede ser solamente comprendido como proceso de descomposición de lo colectivo en provecho de la erección de sus componentes elementales, los individuos. Ya que individuos siempre hubo, y la atención a las historias singulares no data de la era moderna. Es más en términos de modalidades de construcción del lazo social como hay que comprender la cuestión. En las sociedades que se pueden llamar "tradicionales", lo esencial es precisamente la relación de identificación con conjuntos dados, fuertemente estructurados. Estas sociedades están segmentadas (en castas, en órdenes, en estados, etc.), pero los diferentes subconjuntos que la constituyen, por su parte, presentan caracteres homogéneos. Los factores de distinción y de similaridad están de esta manera como encastrados y fijados en la vida social. La ruptura decisiva que introduce la modernidad en este estado de cosas es la de la complejización y la diversificación. Bajo la influencia del desarrollo de los intercambios y de la circulación de las personas, tanto como del progreso de los conocimientos, las sociedades, en efecto, se vuelven más heterogéneas; las "variaciones individuales", para retomar el lenguaje del naturalista, aparecen aquí más marcadas y más sensibles.[23] Las modalidades de constitución de las identidades individuales y las pertenencias sociales resultaron profundamente modificadas. Autores como Gabriel Tarde o Georg Simmel hicieron hincapié en esto en el inicio del siglo XX, como veremos más adelante.

[1]. Sieyès, Essai sur les privilèges (1788), en Qu'est-ce que le tiers état ?, ed. Edme Champion, París, PUF, 1982, p. 9 [trad. cast.: ¿Qué es el Tercer Estado?; precedido de Ensayo sobre los privilegios, trad. de Marta Lorente Sariñena y Lydia Vázquez, Madrid, Alianza Editorial, 2008].

[2]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, ed. Eduardo Nolla, París, Vrin, 1990, t. II, p. 146 [trad. cast.: La democracia en América, trad. de Raimundo Viejo Viñas, Madrid, Ediciones Akal,

2007].

[3]. Citado en Sieyès, Essai sur les privilèges, op. cit., p. 26.

[4]. Véase Daniel Teysseure, “De l’usage historico-politique de race entre 1680 et 1820, et de sa transformation”, Mots, nº 33, 1982, p. 43.

[5]. Véase Arlette Jouanna, L’Idée de race en France au XVIe siècle et au début du XVIIe siècle, edición revisada, Montpellier, Universidad Paul-Valéry, 1981 (véase t. 1, p. 16). Sobre este punto, remítase igualmente a André Devyver, Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilshommes français de l’Ancien Régime (1560-1720), Bruselas, Éditions de l’Université, 1973.

[6]. Sieyès, Essai sur les privilèges, op. cit., p. 10.

[7]. Véase Jacques Guilhaumou, “Aristocrate(s), aristocratie (1789-1793)”, Dictionnaire des usages socio-politiques (1770-1815), fascículo 1, París, Klincksieck, 1985.

[8]. Sobre la pregnancia de este orden jerárquico y las condiciones de su crítica, véanse los múltiples ejemplos referidos por Gordon S. Wood en los capítulos “Hierarchy” y “The Assault on Aristocracy” de The Radicalism of the American Revolution, Nueva York, Vintage Books, 1991.

[9]. Gordon S. Wood, La Création de la République américaine (1776-1787), trad. francesa de François Delastre, París, Belin, 1991, p. 109.

[10]. Ibid., p. 122.

[11]. Citado en G. S. Wood, The Radicalism of the American Revolution, op. cit., p. 341.

[12]. Rabaut Saint-Étienne, el 18 de agosto de 1789, Archives parlementaires, 1ª serie (en adelante AP), t. VIII, p. 452.

[13]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. I, p. 13.

[14]. Ibid., t. II, p. 28.

[15]. Véase Jeremy Waldron, God, Locke and Equality. Christian Foundations of John Locke's Political Thought, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

[16]. Sobre el contenido y la importancia de este texto, véase Jean Reviron, Les Idées politico-religieuses d'un évêque du ixe siècle, Jonas d'Orléans, París, Vrin, 1930.

[17]. Véase Jack P. Greene, All Men Are Created Equals : Some Reflexions on the Character of the American Revolution, Nueva York, Oxford University Press, 1976.

[18]. Artículo "Igualdad natural". Redactado por Sylvain Maréchal –el futuro autor del famoso Manifeste des égaux (1801)–, está firmado por Louis de Jaucourt.

[19]. Sigo el análisis de su demostración tal y como la resume Michèle Duchet, Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, París, Maspero, 1971, pp. 230-234.

[20]. Buffon, Œuvres, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2007, p. 407.

[21]. Citado en el artículo "Especie" de la Encyclopédie.

[22]. Véase el artículo "Similitud o semejanza" de la Encyclopédie.

[23]. Sobre este punto, véanse los penetrantes análisis de Célestin Bouglé, Les Idées égalitaires, París, Alcan, 1899. En adelante conviene remitirse a la edición de este texto ofrecida por Serge Audier con un prefacio sustancial (Éditions Le Bord de l'eau, 2007).

2

La sociedad de los individuos independientes

“Se formula como principio en la formación de una sociedad que todos los hombres que ingresan en ella son iguales. Con esto no quiere decirse que son todos iguales en estatura, talentos, habilidad, riquezas, lo que sería absurdo; sino que son iguales en libertad.” Así se expresa en el verano de 1789 Rabaut Saint-Étienne en sus Idées sur les bases de toute constitution.[1] La idea de sociedad de iguales remite en este caso a una forma de relación social, a un tipo de sociedad, en la cual nadie es sometido a la voluntad de otro. Esta autonomía no se confunde con un “individualismo” comprendido como un estado de separación frente al otro. No es un atributo individual. Sólo adquiere sentido en cuanto capacidad social. Ser autónomo es poder inventar su vida, existir como sujeto responsable de sí mismo. La autonomía individual implica por lo tanto una garantía social: no puede desplegarse sino en una sociedad que destierra todas las dependencias. Así, sólo una sociedad de individuos independientes tiene un sentido en un universo de libertad. En él la autonomía se inscribe necesariamente en el marco de una reciprocidad activa.

Semejante percepción de la igualdad se encuentra en el corazón del ideal de Rousseau. En una carta enviada a su padre a los diecinueve años, el joven Jean-Jacques dice estar preocupado de “vivir sin la ayuda de otros”.[2] De ahí su elogio en el Emilio a la figura del artesano, “de todas las condiciones, la más independiente de la fortuna y de los hombres”.[3] Esta independencia es para él la condición de una vida plenamente social. En efecto, ella permite poner a cada uno en una justa relación con el otro, ya que la independencia mutua alimenta una relación positiva de intercambio. Para calificar esta forma de igualdad reivindicada por

Rousseau, uno de sus más profundos comentadores, Jean Starobinski, habla con sobrada razón de "reciprocidad de las conciencias libres".[4] La igualdad, en efecto, es en este caso la de un comercio humano verdaderamente libre. La perspectiva de una igualdad-libertad de esta naturaleza constituyó la matriz histórica de la aspiración de los modernos a una vida emancipada. Para ello se identificó con el combate contra lo que parecía constituir su negación radical: la situación de esclavitud. Al mismo tiempo erigió este último término como concepto de contraste central del liberalismo político en los siglos XVII y XVIII.

La esclavitud, forma arquetípica de la relación desigual

El término "esclavitud" inmediatamente evoca para nosotros las infamias del comercio triangular practicado por los europeos en el siglo XVIII y la situación de los negros en Norteamérica antes de la Guerra de Secesión, así como en el Caribe antes de la emancipación. En nuestras mentes es indisociable de una historia de la colonización, y de la explotación de los campos de algodón o de caña de azúcar bajo los trópicos. No era esto lo que ocurría en los siglos XVII o XVIII. El término "esclavitud" era entonces utilizado de manera mucho más amplia para calificar todas las situaciones de dependencia consideradas insoportables. Tenía un sentido metafórico principalmente político y social, y no designaba sino secundariamente el régimen de la servidumbre económica legal. En toda la literatura anti-absolutista se calificaba de esclavos a los individuos o los pueblos considerados oprimidos, sometidos al capricho de un déspota, cuyos derechos eran menospreciados y negada su humanidad. La esclavitud era la negación radical del ideal de autonomía, de la misma manera que el privilegio insultaba la semejanza entre los hombres. A fines del siglo XVII, Pierre Jurieu, uno de los más célebres opositores a la política de Luis XIV, figura señera de la resistencia protestante, dará así por título a su obra mayor Les Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté [Los suspiros de la Francia esclava que anhela la libertad].[5] En la

misma época, en una Inglaterra en revolución, Locke comenzaba su primer Tratado del gobierno civil con una denuncia de la esclavitud, y Algernon Sidney, el gran teórico del republicanismo del otro lado de La Mancha, daba por título a una de las primeras secciones de sus Discours sur le gouvernement: "Es pura esclavitud depender única y absolutamente de la voluntad de un solo hombre". En el siglo XVIII, en sus famosas Cato's Letters, al estigmatizar la política del Gobierno de Walpole, John Trenchard y Thomas Gordon denunciaron también lo que estimaban que era la "condición de esclavos" en la cual se hallaban los ingleses, y en consecuencia asimilaron su programa de una verdadera emancipación política y civil a la abolición de ese Estado servil. "La esclavitud –escribían– consiste en vivir a merced de otro, y la situación de esclavitud, para aquellos que logran soportarla, está hecha de un estado de incertidumbre permanente y de miseria."[6]

En los largos artículos "Esclavitud" y "Esclavo" redactados para la Encyclopédie, Jaucourt también trataba esencialmente acerca de la "esclavitud política y civil". Ésta era percibida en términos muy generales como "violación del principio de la igualdad natural de los hombres" y resultaba referida de tal manera a las situaciones que privaban a un individuo de su dignidad o de su autonomía. La palabra simbolizaba lo que había de más insoportable en la dependencia y el desnivel entre los hombres. Pero la esclavitud en el sentido estricto del término no aparecía en él sino bajo el aspecto de su existencia antigua, remitida a un mundo de barbarie arcaica. Cosa sorprendente para el lector de hoy, no consagraba así más que un corto pasaje, al final del artículo, a la situación de aquellos que eran llamados "esclavos negros". Se encontraba la misma paradoja en la Norteamérica de mediados del siglo XVIII. Allí la denuncia de la esclavitud era también omnipresente en los artículos y los opúsculos políticos, y la asimilación de la posición de los norteamericanos frente a los ingleses a esta situación estuvo en el corazón de la retórica independentista de las décadas de 1750 a 1770. A lo largo de innumerables páginas los norteamericanos se describían como los esclavos de los británicos. "Conformamos la más abyecta de las especies de esclavos", llegaba por ejemplo a decir John Adams, una de las grandes figuras del liberalismo moderado.[7] "El hecho de estar sometidos al impuesto, sin que nosotros mismos o nuestros representantes lo hayan consentido, nos

convierte en esclavos", martillaban como un eco múltiples voces. La situación de los negros reducidos a la servidumbre en las plantaciones no era evocada sino de manera secundaria en esta literatura política. Y cuando se la evocaba, era para ser inmediatamente remitida a la condición de los norteamericanos frente a Inglaterra, o a la de los habitantes de Europa sometidos al yugo de regímenes despóticos. No se le reconocía nada más infamante o más degradante. Puesto que no puede existir una "libertad parcial", se decía, el norteamericano, si el curso de las cosas no se invierte, terminará por convertirse en el equivalente de un esclavo de plantación. Algunos llegaban incluso más lejos y no vacilaban en afirmar que el negro en una plantación daba por lo menos piedad, mientras que el norteamericano por su parte era abiertamente despreciado por el poder colonial. En Norteamérica y en Francia, la fuerza del llamado a formar una sociedad de individuos autónomos era a la medida de la estigmatización de una dependencia de este tipo.

La cuestión del "trabajo por contrato" en Norteamérica

En la Norteamérica colonial, la dependencia sin embargo no remitía solamente a una visión política de esta naturaleza. El sentimiento de dependencia, para la masa de los norteamericanos modestos, también se relacionaba con la experiencia directa, o en todo caso con la memoria del indentured labor, una forma de trabajo "por contrato". En los siglos XVII y XVIII, numerosos inmigrantes no tenían los medios para pagar su viaje hacia Norteamérica. Antes de la revolución introducida por los barcos a vapor, el transporte marítimo era en efecto costoso y no muy accesible para quienes la miseria habría podido llevar a intentar la aventura de otra vida. En numerosos puertos de Inglaterra, pero también en ocasiones en otros países europeos, algunos capitanes de barco o diversos intermediarios proponían en este contexto pagar el transporte a cambio de la firma de un contrato de trabajo muy desequilibrado, porque implicaba la obligación de trabajar gratis durante un tiempo

que variaba de cinco a siete años.[8] El sistema también era aplicado de manera coercitiva a personas condenadas por deudas, ya que su contrato permitía cierto reembolso. Incluso algunos delincuentes eran deportados de esta manera, así como huérfanos de los que querían desembarazarse las parroquias para reducir sus gastos de asistencia. El capitán o el intermediario, a la llegada, vendía el contrato a un empleador. De este modo recuperaba el costo del transporte al tiempo que ganaba un beneficio sustancial. El empleador no abonaba ninguna remuneración al inmigrante durante el tiempo previsto del contrato, contentándose con alojarlo y alimentarlo, abonándole en la mayoría de los casos un pequeño peculio en el momento de su partida. Estos trabajadores, a quienes se designaba generalmente con el término "sirvientes", eran sometidos por un tiempo a una forma de servidumbre (se hablará de white servitude), puesto que estaban jurídicamente atados a una persona, y las leyes castigaban severamente a aquellos que intentaban abandonar a sus amos. La índole servil de su condición era reforzada por condiciones de trabajo a menudo difíciles y un tratamiento casi disciplinario. También se traducía por el hecho de que la indenture podía ser revendida antes de su término, siendo entonces el trabajador transferido como un bien mueble a otro amo. [9]

Se ha estimado que hasta la mitad de los inmigrantes en las trece colonias habían llegado en el marco de un trabajo por contrato de esta naturaleza. En consecuencia, más allá del Atlántico, había una experiencia colectiva de este tipo de dependencia, impresa tanto en las mentes como en los cuerpos. Y tanto más puesto que existían estatutos de aprendizaje particularmente coercitivos. En comparación con la situación inglesa, las formas de servidumbre de los individuos en el trabajo eran paradójicamente mucho más fuertes en Norteamérica. El llamado a liberarse del poder colonial se reforzaba así en muchas mentes con la aspiración a establecerse en un trabajo libre. De tal manera, el término "independencia" tenía para el pueblo una doble significación. Una república no podía estar constituida sino por individuos autónomos (la palabra self-dependent se encontraba entonces en múltiples escritos y discursos), dueños de su trabajo y de su destino, liberados de todas las formas de dependencia personal. La "cuestión social" en la Norteamérica de las décadas de 1770-1780 no era la de las

desigualdades económicas entre ricos y pobres: estaba identificada con la escisión introducida por la dependencia. Por eso la libertad se confundía con la igualdad. La autonomía de los individuos aparecía como la condición de un lazo social regenerado, vivificado en forma permanente por la interacción entre hombres a los que ninguna barrera ya separaba.

La igualdad de mercado

La figura de una "igualdad de mercado", en el sentido formal del término, es lo que se dibujaba en esta perspectiva. Ser el igual del otro significaba encontrarse con él en una relación de libre intercambio, es decir, de reciprocidad. Era una igualdad de orden conmutativo. El sentido más sociológico que económico que tenía la palabra "comercio" en el siglo XVIII participaba de esta visión. En efecto, designaba toda relación pacífica y equilibrada entre los hombres. De esta manera, se oponía a un orden político que sometía a la masa a la voluntad de algunos. El intercambio sustituía el enfrentamiento de las voluntades y las relaciones de fuerza que sustentaban de manera permanente el campo político por la objetivación de una equivalencia. En este sentido, en el artículo "Comercio" de la Encyclopédie, François Véron de Forbonnais escribía: "Se entiende por esta palabra, en el sentido general, una comunicación recíproca. Se aplica más particularmente a la comunicación que los hombres se hacen entre ellos de las producciones de su tierra y de su industria". El intercambio económico constituía en este marco una de las modalidades de ejercicio de la igualdad-relación. Al intercambiar el fruto de su trabajo, daban vida a su condición de iguales en interdependencia. Así, en el siglo XVIII se creía en la posibilidad de un intercambio propiamente regenerador. Se soñaba espontáneamente con el mundo que era necesario hacer advenir en las categorías que Marcel Mauss forjará en su Ensayo sobre el don para describir universos en los cuales la "economía" mezclaba las vidas y las cosas, el reconocimiento de las dignidades y la equivalencia en las transacciones.[10] No es posible comprender el espíritu de la

igualdad en las revoluciones norteamericana y francesa si no se tiene en cuenta esta percepción del mercado como susceptible de ser a la vez la expresión de una libertad y el vector de la igualdad. El mercado era entonces percibido como una institución de la igualdad.[11] En el siglo XVIII se teorizaba en este sentido un liberalismo de la reciprocidad.[12]

Esta visión emancipadora del mercado se afirmaba tanto bajo los modos de una aspiración a la independencia del trabajador, al igual que en Norteamérica, como de una liberación del trabajo cuando estaba encorsetado, como a menudo en Europa, en limitaciones corporativas o reglamentarias productoras de monopolios y, en consecuencia, de desigualdades y exclusiones. En Francia, la abolición, en 1790, de las jurandas, las maestrías y las corporaciones había simbolizado ese combate por la igualdad del mercado. En Inglaterra, la crítica se había polarizado sobre las reglas del aprendizaje, a las que Adam Smith consagrará largas páginas críticas en La riqueza de las naciones.[13] La economía política clásica fue así inseparable de una sociología histórica de la emancipación y la independencia. La obra de Smith lo testimonió de manera clamorosa. Pero no hizo más que inscribirse en un movimiento general de la época. Antes de él, John Millar, una gran figura de las Luces escocesas, cuya obra había bosquejado algunos de los temas esenciales de La riqueza de las naciones, ya había relacionado mercado y constitución de una sociedad de individuos iguales e independientes. En su Origin of the Distinction of Ranks, Millar consideraba que los progresos de la civilización se indexaban sobre la multiplicación del número de negociantes y artesanos directamente interesados en la expansión de su industria. A la inversa, una sociedad en la cual una gran cantidad de habitantes se encontraban en un “estado de dependencia”, asignados a una tierra y sometidos a sus amos, tendía a reproducirse de idéntica manera, ya que los medios de existencia resultaban de la sumisión a otro y no de la actividad desplegada. La emancipación de las clases sociales dominadas, ya se tratara de servidores, de esclavos, de obreros agrícolas, de niños o de mujeres, era por lo tanto para él el vector histórico del progreso. “La influencia del comercio y de las manufacturas –concluía– parece favorable a la libertad y tiende a establecer una forma de gobierno popular.”[14]

La idea de utilidad recíproca estaba así lista para reemplazar la de autoridad jerárquica para pensar la buena marcha del mundo, donde igualdad y libertad caminaban al unísono. En Millar, la perspectiva del advenimiento de una república de artesanos, por lo tanto, se superponía con la del desarrollo de una sociedad de mercado.[15] En la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVIII, y esto es un hecho capital, el lenguaje del liberalismo económico se teñía frecuentemente de acentos neoharringtonianos, y recuperaba fórmulas emparentadas tanto con las del civismo republicano como con la ideología country.[16] Más adentrado el siglo, la Recherche des principes de l'économie politique de James Steuart desarrollará una temática análoga. También para él, la libertad moderna no era más que una consecuencia de la independencia económica. Así desarrollará toda una teoría histórica de la evolución de los regímenes políticos a partir de las diferentes figuras de la subordinación social. "Toda autoridad –escribía– es proporcional a la dependencia."[17] "La desventaja de la forma monárquica, relativa al comercio y a la industria –también decía–, no proviene de la desigualdad que establece entre los ciudadanos, sino que es la consecuencia de esta desigualdad, a menudo acompañada por una subordinación arbitraria e indeterminada entre los individuos de las clases superiores e inferiores, o entre aquellos que están encargados de la ejecución de las leyes y el cuerpo del pueblo."[18] Así, para Steuart, el mercado también tenía puntos en contacto con el advenimiento de una sociedad de individuos autónomos. De este modo, en el siglo XVIII se imponía con tanta mayor facilidad una visión positiva porque la revolución industrial todavía no había producido sus efectos destructores. La idea de un liberalismo emancipador-igualitario adquiría al mismo tiempo todo su sentido.

El liberalismo optimista

"Todo cuanto puede establecer la dependencia entre los hombres debe ser proscrito en una república."[19] Estas palabras de Bertrand Barère marcaban muy bien el tono de aquello a lo que remitía el proyecto de una sociedad de individuos independientes durante la

Revolución Francesa. Más allá de la igualdad de mercado, lo que se bosquejaba era la posibilidad de una sociedad en la cual cada uno era amo de su destino tanto como responsable de su subsistencia. La sumisión humillante de algunos a las ayudas distribuidas por los poderosos era percibida como la simple consecuencia de una dependencia generalizada, la prolongación hipócrita y engañosa de una servidumbre fundadora. La idea de dignidad moral de la persona, por lo tanto, no se separaba de una capacidad para la autonomía material. Se veía así que la autonomía señalaba sin lugar a dudas la entrada en una nueva era de la humanidad. Esta expectativa estaba sustentada en las mentes por un extraordinario optimismo.

El Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano de Condorcet constituyó una de sus expresiones típicas. La historia de la revolución moderna se identificaba para el filósofo con una marcha necesaria hacia la igualdad. “Nuestras esperanzas sobre el estado venidero de la especie humana –escribía– pueden reducirse a estos tres puntos importantes: la destrucción de la desigualdad entre las naciones; los progresos de la igualdad en un mismo pueblo; por último, el perfeccionamiento real del hombre.”[20] “Acaecerá entonces esa igualdad de hecho, objetivo último del arte social que, disminuyendo incluso los efectos de la diferencia natural de las facultades, ya no deja subsistir más que una desigualdad útil al interés de todos, porque favorecerá los progresos de la civilización, de la instrucción y de la industria, sin acarrear ni dependencia, ni humillación, ni empobrecimiento.”[21] Para indicar las condiciones de la marcha hacia ese estado, Condorcet distinguía tres causas de diferenciación de los hombres: las desigualdades de riqueza, las desigualdades de instrucción y las desigualdades procedentes de los accidentes de la vida. Estas tres especies de desigualdades estaban llamadas para él a “disminuir continuamente” (no obstante sin poder eliminarse totalmente jamás). ¿Cómo? Sus argumentos nos interesan, muy especialmente sobre el primer punto. “Fácil es probar –decía– que las fortunas tienden naturalmente a la igualdad, y que su excesiva desproporción o bien no puede existir, o debe cesar prontamente, si las leyes civiles no establecen medios artificiales de perpetuarlas y de reunirlas, y si la libertad del comercio y de la industria hace desaparecer la ventaja que toda ley prohibitiva, todo derecho fiscal,

dan a la riqueza adquirida."[22] Esta cita marca con claridad la tónica del optimismo económico de la época.

Pero Condorcet de ningún modo relacionaba este optimismo, derivado de una fe general en los efectos del progreso, con la perspectiva de un crecimiento ilimitado. Estaba todavía muy lejos de Marx en este punto. Se inscribía en la perspectiva de una moderación de las pasiones y de un encastre de la actividad económica en las relaciones sociales. Si bien negaba predicar una "austeridad mal entendida", no por ello consideraba menos necesario que reinase una "sencillez de las costumbres" y que las riquezas dejasen de ser "medios de satisfacer la vanidad o la ambición".[23] Esta visión, que se diría heredada del jansenismo del período precedente, será todavía muy pregnante en los albores del nuevo siglo, que asistirá a la imposición de la ley del capitalismo. Da testimonio de ello de manera ejemplar Olbie, la primera obra de Jean-Baptiste Say. Publicada en 1799, el ensayo de quien iba a convertirse en la referencia económica obligada de la generación testigo de la revolución industrial, es de hecho una obra de moral. Por otra parte, está subtitulada Essai sur les moyens d'améliorer les mœurs d'une nation [Ensayo sobre los medios para mejorar las costumbres de una nación]. En un estilo calcado de los utopistas del siglo XVIII, Say habla aquí de los olbianos, los habitantes de un país que acaba de romper con su pasado retrógrado (la fábula es transparente). Para establecer una nueva administración e instalar una legislación adaptada a las necesidades de una nación regenerada, se daba prioridad a la redacción de un "buen tratado de economía política". Pero en modo alguno era el primer bosquejo de su obra epónima lo que nos proponía el futuro educador económico de la nación en este texto. En cuanto a lo esencial, no se trataba sino de una larga exhortación a vivir sobriamente, a desconfiar del exceso de riquezas, a velar porque "el amor al trabajo no sea constantemente excitado por el deseo de la ganancia". En Olbie no había ni opulencia excesiva ni extrema indigencia; allí la sencillez de los gustos era "un motivo de preferencia y un objeto de consideración". Si un hombre, comerciante o artesano, realizaba mal su trabajo, traicionando la confianza de sus conciudadanos, o no hacía los servicios que se esperaban de él si era administrador, su nombre era obligatoriamente seguido del calificativo de hombre inútil.[24] De

este modo, el mercado era regulado por la moral y la coerción social. El pesimismo de Malthus y los demonios de la gran industria todavía no habían ocupado su lugar en esta representación del mundo.

La república de la gente modesta

El liberalismo optimista y la idea de igualdad del mercado habían acreditado mentalmente el proyecto de realización de una sociedad de individuos independientes. Pero el estado existente de las estructuras sociales también habían sido muy importantes, especialmente en Norteamérica. La desaparición llevada ampliamente a cabo del indentured labor a fines de la década de 1780 había modificado el mundo de los blancos (más adelante veremos cómo el imaginario colectivo había excluido a los negros). El joven Estados Unidos era entonces un país esencialmente agrícola de tres millones de almas (compárese con los veinticinco millones de franceses). Mientras que en Inglaterra el 50% de la fuerza de trabajo era empleada en la agricultura, más del 90% de los habitantes de los trece Estados eran agricultores, la mayoría de los cuales vivían en pequeñas comunidades rurales donde todo el mundo se conocía. Norteamérica era un país de pequeños propietarios, mientras que cuatrocientas familias acaparaban en Inglaterra el 20% del territorio. Era una sociedad de vecindad, y no todavía una sociedad civil-comercial como ocurría en Inglaterra y Francia. Los intercambios de mercancías casi siempre estaban insertados en relaciones sociales de proximidad, y la moneda no desempeñaba más que un papel secundario, ya que a menudo un sistema informal de créditos con los comerciantes y los artesanos tomaba la delantera sobre el pago inmediato y directo en metálico. [25] La mayoría de los norteamericanos vivían así en una “sociedad de confianza”, bastante homogénea, sometida a una fuerte presión social, y la idea de libertad no se separaba en este contexto de un vigoroso sentimiento igualitario. Hasta se podía hablar de una verdadera “cultura de la igualdad”, expresión del orgullo receloso de esta masa de artesanos, de comerciantes y de granjeros

relativamente independientes.[26] James Madison podía inferir de esto que el pequeño agricultor independiente constituía la base natural de la libertad pública, incluso si es en los rangos antifederalistas donde esta sensibilidad se encontraba naturalmente expresada de la manera más fuerte.[27] Por cierto, esta sociedad evolucionará rápidamente, pero ese espíritu de los orígenes perdurará, ya que la idea de igualdad permanecerá inscrita en un imaginario del hombre independiente, a distancia de toda concepción redistributiva.

La Francia de 1789 era muy diferente de esta Norteamérica naciente. Pero no por ello dejaban de encontrarse las mismas representaciones de la igualdad-libertad. Una misma línea de horizonte dibujaba en ambos países la forma del bien político. Sólo que en Francia estaban más separadas de la experiencia (aunque la Revolución había operado una formidable conmoción de la propiedad inmueble), inscritas en utopías movilizadoras o nostalgias nutricias. Allí también se soñaba con una república de pequeños campesinos y artesanos,[28] y se seguirá soñando con eso largo tiempo después.

[1]. Reproducido en AP, t. VIII, p. 404. El subrayado me pertenece.

[2]. Carta de 1731, en Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau, ed. Ralph Alexander Leigh, Oxford, The Voltaire Foundation, 1965, t. I, p. 13.

[3]. Rousseau, Émile, ou De l'éducation (1762), en Œuvres complètes, t. IV, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1990, p. 470 [trad. cast.: Emilio o la educación, trad. de Belén Jáuregui, Buenos Aires, Gradfico, 2006].

[4]. Jean Starobinski, Introducción al Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, París, Gallimard, "Folio", 1989, p. 15.

[5]. Publicada en 1689.

[6]. Carta nº 62 del 20 de enero de 1721, John Trenchard y Thomas

Gordon, Cato's Letters, en D. L. Jacobson (ed.), The English Libertarian Heritage, Nueva York, Bobbs-Merril, 1965, p. 131.

[7]. Véanse las exposiciones que Bernard Baylin consagra a este tema en The Ideological Origins of the American Revolution, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1967, pp. 232-235.

[8]. De la forma inicial de este contrato, redactado en dos ejemplares sobre la misma hoja y luego cortada en dos, proviene precisamente el término indenture: ambas copias, una para el inmigrante y la otra para la persona que financió el transporte, en efecto estaban marcadas por el dentado del recorte (indented edge), que era sellado para garantizar la autenticidad del acto.

[9]. Véanse las exposiciones sobre el tema en Richard Brandon Morris, Government and Labor in Early America, Nueva York, Harper Torchbooks, 1965, y Abbot Emerson Smith, Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776, Chapel Hill, University of North Carolina, 1947.

[10]. Al hablar de los intercambios en ciertas sociedades, Mauss escribe: "En el fondo, son mezclas. Se mezclan las almas en las cosas; se mezclan las cosas en las almas. Se mezclan las vidas, y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: lo que es precisamente el contrato y el intercambio" (Essai sur le don, en Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, París, PUF, 1978, p. 173) [trad. cast.: Ensayo sobre el don: forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas, trad. de Julia Bucci, Buenos Aires, Katz Editores, 2009].

[11]. Es una idea afín a Sieyès, que la había tomado del Ensayo sobre la historia de la sociedad civil, de Adam Ferguson.

[12]. Sobre las figuras francesas de este liberalismo, remítase a las observaciones sugestivas de Simone Meyssonnier, La Balance et l'Horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIIIe siècle, París, Les Éditions de la Passion, 1989 (véanse sobre todo las páginas consagradas a Vincent de Gournay).

[13]. Véase Emma Rothschild, Economic Sentiments : Adam Smith,

Condorcet and the Enlightenment, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

[14]. John Millar, Observations sur les commencements de la société, trad. francesa, Amsterdam, 1773, p. 320.

[15]. Véase Michael Ignatieff, “John Millar and Individualism”, en Istvan Hont y Michael Ignatieff, Wealth and Virtue, the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[16]. Sobre este punto clave, véanse los trabajos de John Greville Agard Pocock. Para una discusión de su análisis, remítase en particular a la tesis de Marie P. McMahon, The Radical Whigs, John Trenchard and Thomas Gordon, Lanham (Ma), University Press of America, 1990 (véase sobre todo el capítulo “Cato and the country category”).

[17]. James Steuart, Recherche des principes de l’économie politique, ou Essai sur les sciences de la police intérieure des nations libres, trad. francesa, París, 1792, t. I, pp. 440-441.

[18]. Ibid., p. 446.

[19]. Bertrand Barère, Premier Rapport fait au nom du Comité de salut public sur les moyens d’extirper la mendicité dans les campagnes, et sur les secours que doit accorder la République aux citoyens indigents, París, 22 de floreal año II, p. 3.

[20]. Condorcet, Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain (1794), París, Vrin, 1970, pp. 203-204. Con estas fórmulas abre la décima y última época que describe la historia de los hombres, titulada “De los progresos futuros del espíritu humano” [trad. cast.: Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, trad. de Antonio Torres del Moral, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004].

[21]. Ibid., p. 204.

[22]. Ibid., p. 212. La igualdad de instrucción, por su parte, contribuiría para él, de manera esperada, a reducir las diferencias

de talentos a distinciones que ya no alzarían barreras entre los hombres. Si sobre este punto no hace sino retomar el sentido común, Condorcet es más original para encarar las condiciones de una reducción de las desigualdades circunstanciales, puesto que bosqueja la fórmula de un sistema de seguro contra la vejez, fundado en la "aplicación del cálculo a las probabilidades de la vida", que permitiría "oponer el azar a sí mismo" para combatir las formas de dependencia y de miseria provocados por los accidentes de la vida (ibid., p. 213).

[23]. Ibid., p. 212.

[24]. Las citas fueron extraídas de la edición de Olbie publicada en las Œuvres diverses de Jean-Baptiste Say, París, 1848 (las citas anteriores son de las páginas 595-601).

[25]. Aquí me apoyo en las exposiciones muy documentadas de B. Baylin.

[26]26. Véase la buena descripción que Jack Richon Pole da de esta cultura en "Equality, status and power", en Thomas Jefferson's Virginia, Williamsburg, The Colonial Williamsburg Foundation, 1986.

[27]. Para un primer abordaje, véase el capítulo "The Small Republic" de Herbert J. Storing, What the Anti-Federalists Were for, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

[28]. Sobre este punto, véanse los trabajos de James Livesey, "Agrarian ideology, and commercial republicanism in the French Revolution", Past and Present, vol. 157, nº 1, 1997.

3

La comunidad de los ciudadanos

La ciudadanía es la tercera modalidad de expresión de una sociedad de iguales. En este caso, la igualdad se expresa en el modo de una inclusión, de una participación. El ciudadano es considerado bajo las dos formas de aprehender un sujeto: portador de derechos propios y miembro de una comunidad. Es individuo y pueblo.[1] Esta figura de la igualdad es a la vez del orden de una medida y de una relación. Esto es lo que constituye la especificidad y la centralidad del sufragio universal: es reconocimiento del individuo-igualdad (un hombre, un voto) y al mismo tiempo manifestación del individuo-comunidad (al participar en el cuerpo político).

El individuo elector o la igualdad radical

Un hombre, un voto. No hay formulación más simple y más universalmente aceptada de la noción de igualdad. Mientras que la igualación de los individuos sigue siendo en todos los campos problemática, en el orden político parece encontrar una expresión evidente. A nadie se le ocurriría discutir que en términos de derecho de sufragio, la igualdad aritmética más elemental sea la única expresión adecuada de una justa distribución de los derechos. Hay aquí una singularidad, hasta podría decirse una excepción, que merece ser subrayada. Esta coincidencia no se encuentra por ningún otro tipo de recursos. Si los individuos son “totalmente otros y no iguales”, para utilizar la formulación de Aristóteles, la igualdad aritmética y la equidad, en efecto, están mecánicamente disociadas. Marx retomará estas categorías para recordarlo con fuerza y

subrayar que, en un mundo de la diversidad, la igualdad aritmética es desigualdad.[2] De ahí su formulación de la justa distribución como atribución de los bienes según las necesidades de cada uno. En materia de sufragio, en cambio, equidad e igualdad se superponen a la perfección.

La papeleta de voto tiene por característica uniformar los argumentos y las intenciones, reducirlas a un dato objetivo y calculable. Da un lenguaje común a expresiones totalmente heterogéneas y simplifica radicalmente el mundo social. En la papeleta de voto, las razones y las pasiones son reducidas a una medida uniforme. No hay jerarquía de conocimientos o de talentos ni consideración de motivación que importen. Al final, una simple cuenta, resultante mecánica y totalmente despersonalizada de la expresión de cada uno. Así, la igualdad procede del hecho de que se cuentan los votos y que no se los pesa (a la inversa de lo que pretende hacer el sufragio censitario). El ciudadano, el portador de votos, se percibe de manera simétrica como un mero individuo, separado de todas sus especificidades. “El derecho de hacerse representar –dice en este sentido Sieyès– no pertenece a los ciudadanos sino a causa de las cualidades que les son comunes y no a causa de aquellas que los diferencian.”[3] Para decirlo con otras palabras, el ciudadano es la figura de la generalidad que hay en cada individuo. Es remitido a una suerte de “punto cero de la socialidad”, como lo recalcó atinadamente Claude Lefort.[4] En el ejercicio del sufragio, cada individuo se encuentra despojado de sus determinaciones y de sus pertenencias. La abstracción es entonces la calidad que lo constituye socialmente y sirve de motor al desarrollo de la idea de igualdad política. Esto es lo que torna a esta forma de igualdad entre los individuos en algo tan radical y tan ejemplar. En efecto, ella se libera de todas las distinciones que comúnmente se imponen para ordenar y clasificar a los hombres. El gran sabio y la mente más simple, el rico y el pobre, son considerados como igualmente capaces de pensar en el bien común y de trazar la línea divisoria entre lo justo y lo injusto. El advenimiento del sufragio universal opera para esto una revolución mayor. Su puesta en ejecución no sólo abre una nueva etapa en el largo proceso de emancipación de la humanidad. Ella señala una ruptura cualitativa decisiva. Es posible considerar esta conquista como formal, poner el acento en la historia posterior de sus múltiples manipulaciones.

Pero no por eso dejó de transformar todas las percepciones anteriores del lazo social. El sufragio universal, en efecto, instaura un orden cuya cohesión no radica ni en el cemento de la división del trabajo, ni en la prenda de una creencia colectiva, ni en la asignación a cada uno de un lugar en un todo organizado. Un orden que por lo tanto no es ni el de una sociedad de mercado, ni el de un mundo jerárquico tradicional. Este sufragio universal inscribe el imaginario colectivo en un nuevo horizonte: el de una equivalencia a la vez inmaterial y radical entre los hombres. Se trata de un derecho "constituyente". Éste produce a la sociedad misma: lo que constituye a la sociedad es la equivalencia entre los individuos. El derecho de sufragio realiza de esta manera la modernidad, donde el "momento democrático" que simboliza se superpone con su "momento liberal", el de la autonomía del sujeto.

Afirmar que cada uno cuenta por uno, que tiene una parte equivalente de soberanía, una capacidad idéntica de dar una opinión informada sobre los principios organizadores de la vida común, va mucho más lejos que simplemente proclamar derechos a la libre expresión, a la dignidad, a la seguridad, a la misma subsistencia. En este sentido, puede sostenerse que la idea democrática introdujo en la humanidad una ruptura intelectual mucho más profunda que la idea socialista. La utopía de una sociedad económicamente igualitaria, por otra parte, fue formulada mucho antes de que apareciese la idea de igualdad política. En el siglo XVIII, utopistas como Jean Meslier o Étienne-Gabriel Morelly hablan por ejemplo con audacia de nivelar las brechas de fortuna y realizar una comunidad de los bienes, mientras que ni por un solo instante piensan que todos los individuos puedan tener el mismo peso en la decisión política. En su origen, el socialismo propuso realizar una comunidad social de hermanos, mucho más que una sociedad política de iguales. En formas a todas luces diferentes en Fourier, Proudhon o Marx, soñó con resucitar, realizándolo, un mítico "socialismo primitivo", forma de organización natural de una humanidad no corrompida. La sociedad nueva, para ellos, no era más que la resurrección y la transformación de un mundo anterior a una caída, que el capitalismo y el individualismo habrían precipitado.

La asamblea de los ciudadanos

El derecho de voto no es solamente un atributo personal, es indisociable de la existencia de una colectividad: aquella formada por el agrupamiento de los ciudadanos. Los dos elementos –posesión de un derecho personal y constitución de una comunidad– se superpusieron evidentemente en el momento de las revoluciones norteamericana y francesa. De ahí proviene, desde el origen, la centralidad de la noción de colegio electoral. El derecho de voto, particularmente en el caso francés, se ejercía por otra parte en un marco físico cuyo recuerdo hemos perdido (aunque el término "colegio" jurídicamente ha sobrevivido): el de una reunión viviente de ciudadanos. La brecha con las prácticas contemporáneas es impactante. En efecto, votar hoy, en todas partes en el mundo, es presentarse individualmente en un lugar determinado, pasar a una cabina electoral para deslizar secretamente la papeleta de su elección en un sobre antes de depositarla en la urna. La operación sólo toma algunos minutos. No se intercambia ningún comentario. Es un rito solitario y silencioso. Si se forma una aglomeración, sólo existe bajo el aspecto de una fila de espera ordenada y pasiva en la cual nadie pensaría en iniciar un verdadero intercambio, ejemplo consumado de una mera serialidad. Esta práctica, que para nosotros se confunde con la idea misma de sufragio universal, no siempre existió. Por ejemplo, la cabina electoral no fue introducida en Francia sino hasta 1913; tampoco fue adoptada en todas partes sino a comienzos del siglo XX.[5] Por el contrario, en el origen, votar implicaba reunirse largamente. La historia del caso francés, que ahora está particularmente bien documentada en la materia, en este punto es instructiva.[6] Esta historia material del voto, que largo tiempo fue descuidada en provecho de una historia jurídica y política del derecho de sufragio, es decisiva para comprender con claridad la misma naturaleza del ejercicio de la ciudadanía.

En 1789, el procedimiento del voto en asamblea se había impuesto naturalmente, por la simple razón de que no se imaginaban otros.[7] Participar y reunirse, elegir y deliberar, en efecto, antes nunca habían constituido nociones separadas. Nadie habría entonces pensado en dar a la expresión "participación electoral" el sentido

individualizado que hoy tiene. Las antiguas asambleas de habitantes constituían la referencia insoslayable para todos,[8] y el reglamento de convocatoria de los Estados generales había "naturalmente" previsto que los diputados fueran elegidos por un proceso complejo (que implicaba varios grados) fundado en votos emitidos en el seno de amplias asambleas. La única diferencia –y de envergadura– reside en el hecho de que después de 1789 son individuos, los ciudadanos, los que serán llamados a encontrarse, y ya no cuerpos de oficios, parroquias o cualquier comunidad constituida. Se empleaba así al respecto la expresión un poco deficiente de asambleas por individuos.[9] Ellas simbolizaban la soberanía popular.

El tamaño de estas asambleas primarias, formadas en cada cantón, ha variado según las reglamentaciones sucesivas, pero nunca superaron novecientas personas. Más allá de esta cifra eran subdivididas, mientras que, en ciertas zonas rurales, podían no comprender más que cuatrocientos miembros. Por lo tanto, en todos los casos eran de gran tamaño. En el campo, el único lugar que podía acogerlas era una iglesia; en otras partes podían ser los edificios de un mercado o los de una administración local. Las operaciones electorales que debían efectuar eran pesadas: verificación de los títulos de los presentes, constitución de una oficina de sesiones, llamado nominal a los electores para recoger su papeleta, conteo de los sufragios. El procedimiento también era lentificado por la ausencia de candidaturas oficiales, lo que obligaba a multiplicar las vueltas de escrutinio. Por esta razón, la celebración de estas asambleas se desarrollaba en una media de dos a tres largas jornadas sucesivas.[10] En consecuencia, las personas presentes tenían en verdad la sensación de pertenecer a un grupo. Vivían la ciudadanía como una participación en un acontecimiento tanto como un derecho personal. Por otra parte, en muchos textos oficiales se empleaba la denominación "miembros de las asambleas primarias" para designar a los ciudadanos activos, significando que la ciudadanía tenía una dimensión colectiva.

Estas asambleas hacían que de esta manera se codearan hombres a los que por lo común todo mantenía a distancia. Ellas ampliaban primero el horizonte de su sociabilidad inmediata, mezclando a los electores de las diferentes localidades que formaban un cantón.

Pero sobre todo inducían un tipo de relaciones inédito entre individuos de condiciones diferentes. Sus distinciones eran absorbidas en la proximidad, borradas por la inscripción en la neutralidad de un orden alfabético. Era una experiencia que daba a los más modestos la sensación de una existencia ampliada. A este respecto, Sieyès hablaba de una "asimilación de los hombres" producida por "la conciencia moral del primariado al que pertenecen".[11] Al inventar ese neologismo de "primariado", quería recalcar que esas asambleas correspondían a una forma específica de socialización. "Al hombre ordinario –explicaba un constituyente al respecto– le gusta encontrarse ubicado en medio de sus conciudadanos de toda profesión; si allí encuentra a uno de esos seres que, por sus riquezas, en otras circunstancias de la vida apenas miran al ciudadano, le gusta acercarse a él porque sabe que este hombre no tendrá por él el mismo desdén que afecta en el curso ordinario de la vida. Es allí donde todos los hombres se acercan más, donde la igualdad respira, donde a los hombres de todas las profesiones, sobre todo aquellos que no son ricos, les gusta encontrarse en esas asambleas."[12] Estas palabras expresan a las claras a qué correspondía el tipo de lazo social experimentado en este marco. El derecho de voto, bajo el aspecto de esta participación, podía por ello ser asimilado a una suerte de sacramento de la igualdad: constituía su símbolo eficaz y viviente. Con este modo, la ciudadanía abría un nuevo campo a la imaginación de los hombres: el de una relación inaudita entre ellos. Como ciudadano, cada uno se sentía por un momento despojado de las ataduras y de las determinaciones (ya fueran económicas, sociales o culturales) que lo constituían. Significativamente, por otra parte, el término "electricidad moral" era a menudo utilizado por los contemporáneos para calificar esa impresión de vivir un lazo antes desconocido. De esta manera, las asambleas tenían una función de transfiguración de lo cotidiano, constituyendo el signo activo del advenimiento de una sociedad de iguales. Este alcance simbólico y moral de la ciudadanía –casi podría decirse utópico, por el abismo que abría– a menudo fue subrayado en el lenguaje de los peticionarios. "Qué cambiados que estamos", observaban por ejemplo algunos nuevos electores al dirigirse a la Asamblea Nacional.[13] En una declaración de abril de 1790, redactada en ocasión de la primera comunión de los niños de un pueblo, se encontraban estas fórmulas: "Son las primicias de la gloriosa

cualidad de ciudadano que debemos a vuestros trabajos y a vuestras virtudes […], nos hemos vuelto semejantes a vosotros, miembros del cuerpo augusto de los ciudadanos cristianos."[14] La idea de ciudadanía acompañaba aquí un reconocimiento de dignidad. "Nada honra más la justicia del legislador –decían en la misma época otros peticionarios– que esta voluntad que imprimió particularmente en la ley de recuperar al menor ciudadano del desprecio en que lo retenía degradado la insolencia de nuestras viejas instituciones y de admitirlo al noble título de actividad que lo hizo concurrir a la elección de los representantes de la ciudadanía."[15] El ceremonial que imaginaba Mirabeau para proceder a la inscripción solemne de los hombres de veintiún años en el cuadro de los ciudadanos ilustraba ese carácter simbólico. "En estas ceremonias patrióticas, y por consiguiente religiosas –decía–, […] todo hablará de igualdad; todas las distinciones se borrarán ante el carácter de ciudadano.[16]

Así, ser ciudadano era ver reconocido un estatuto personal que lo valorizaba en una colectividad. Al estudiar desde ese punto de vista la historia norteamericana, Judith Shklar subrayó con fuerza esa dimensión del sufragio. "Sé cuán ilusorio es creer que mi voto determina algo –decía un famoso juez federal a quien ella cita–; pero cuando deposito mi papeleta en la urna experimento por lo menos la satisfacción de saber que todos estamos comprometidos en una aventura común."[17] Tener el derecho de voto es contar para algo, ser alguien de importancia en el grupo, como lo traduce el hecho de ser solicitado por los candidatos. Por lo menos durante el tiempo de una campaña, el elector ve que los poderosos se inclinan ante él. Desde hace largo tiempo la ciencia política también mostró que los electores a menudo se preocupaban menos por ejercer directamente un derecho que por afirmar una identidad o una pertenencia. Esto es lo que explica, tal vez más en Estados Unidos que en otras partes, el hecho de que algunos individuos hayan podido luchar apasionadamente para obtener el derecho de voto y luego dar la impresión de no hacer plenamente uso de él. Así pudieron sucederse luchas cívicas intensas y participación electoral en baja. También es algo que pudo observarse desde los comienzos de la Revolución Francesa, donde pudieron verse tasas de abstención espectaculares.[18] "Ser elector –explica J. Shklar– era ante todo gozar de un estatuto social más que de una posibilidad de

actuar."[19]

Fiestas cívicas e imaginario democrático

Durante la Revolución Francesa se votaba a menudo, y las operaciones electorales eran muy largas. Pero sin embargo esos momentos, pese a su intensidad, no podían bastar para producir un sentimiento de comunidad ciudadana, a tal punto eran dominados por imperativos de procedimiento. De ahí la importancia dada a la organización de otras concentraciones, las de las grandes fiestas públicas, por ejemplo. Alejadas de toda coerción institucional, tenían como objeto directo la producción sensible de una comunidad. En un siglo impregnado de filosofía empírica, estaban persuadidos de que el calor de las concentraciones y el manejo de los símbolos tendrían efectos sociológicos y morales tangibles. Se llegaba a decir que con las fiestas se puede "echar la nación al molde".[20] Fabre d'Églantine había resumido el proyecto político que acompañaba esta visión fijando como objetivo de los miembros de la Convención "apropiarse de la imaginación de los hombres y gobernarla".[21] La formulación de este imperativo subrayaba a las claras que no sólo se contaba con las instituciones y con las leyes para producir la ciudadanía. Se sabía que ésta también se jugaba en las mentes y los corazones. Así, las fiestas habían sido consideradas como medios directos de producción de la sociedad. El texto mismo de la Constitución de 1791, por otra parte, les reconocía ese papel al prescribir en su título I: "Se establecerán fiestas nacionales para conservar el recuerdo de la Revolución Francesa, mantener la fraternidad entre los ciudadanos y vincularlos con la Constitución, con la patria, con las leyes". Pese a la multiplicidad de sus objetos inmediatos y la diversidad de los contextos en los cuales están insertadas, esas fiestas de la época revolucionaria tuvieron todas por igual como función "concentrar a los hombres en el espacio uno e indivisible del ardor cívico y de la transparencia de los corazones".[22] Su intención fue hacer sensibles tanto la unidad social como cierta manera de ser iguales, confundiendo a los individuos en una misma masa indistinta, absorbiéndolos

visiblemente en un simple componente numérico de un conjunto entusiasta. De esta manera, las fiestas quisieron perseguir un doble objetivo: ofrecer la experiencia de un espacio transfigurado y armónico, y poner en escena la abolición de las distinciones.

Ante todo, las fiestas revolucionarias quisieron hacer vivir a sus participantes una fuerte experiencia de constitución de un espacio verdaderamente público. Fueron organizadas bajo la forma de concentraciones abiertas, que contrastaban con un mundo antiguo definido por sus tabicamientos y sus desniveles. De manera ejemplar, la fiesta de la Federación había simbolizado en su geometría unitaria el advenimiento de un mundo horizontal, que arrancaba a sus participantes de la estrechez de sus universos habituales, proponiendo así un verdadero "dramatismo de la unidad nacional", para retomar una bella fórmula.[23] Por esa razón, el Campo de Marte en París se había convertido en el lugar privilegiado de las grandes celebraciones. Allí los cortejos revolucionarios se dirigían espontáneamente, mientras que la mayoría de las veces ignoraban las grandes plazas de la capital, mostrando así "que se preocupaban menos por un centro geográfico que por un centro metafísico".[24] Las fiestas quisieron hacer vivir momentos de armonía, fundiéndose los cuerpos y los corazones en un conjunto unánime. "Son las fiestas las que imprimen a la masa social un solo y mismo carácter –observaba entonces un comentador–, las que le imprimen un solo y mismo espíritu […], y las que, en consecuencia, con todos los miembros del Estado forman un solo y mismo todo."[25] Se esperaba que ellas arraigasen en las sensibilidades la afirmación del carácter uno e indivisible de la República, que fueran un poderoso transformador moral y social, cambiando en ciudadanos a individuos dispersos. El verdadero objeto de la fiesta, pues, no residía en su pretexto inmediato, la conmemoración de un acontecimiento, la celebración de una institución o la evocación de un gran principio: era la misma sociedad. Era a la vez el símbolo y la escuela del gran todo nacional y de la comunidad cívica, que conducía al individuo a transfigurarse en ciudadano.

La fiesta también proponía una propedéutica al aprendizaje de la igualdad. Ella reunía ante todo a quienes estaban separados por las circunstancias de la vida ordinaria. Del codo a codo de una marcha,

de la observación de un espectáculo o de la escucha de un discurso se esperaba que difuminasen las diferencias experimentadas en la vida cotidiana. Todo transcurría como si por un momento tomara vida una sociedad utópica. Ella tendía a los hombres y las mujeres un espejo en el cual podían ver el reflejo repetido una y otra vez de sus esperanzas. Así las fiestas podían prolongar, dramatizándolos, los efectos compensadores de las diferencias que las formas cotidianas de la civilidad ya trataban de implementar, como lo veremos más adelante.

El cemento de las comunidades políticas

Los norteamericanos no habían necesitado excitar su imaginación para dar carnadura a la idea de comunidad de los ciudadanos. Mientras que, para romper con su pasado, los franceses habían erigido la nación en una totalidad abstracta, separada de las precedentes identidades sociales o provinciales, las instituciones de la Norteamérica independiente, en efecto, se habían injertado directamente sobre las realidades comunales ya existentes. La independencia por cierto había operado una revolución política global, pero no había afectado la manera en que cada norteamericano percibía su pertenencia a un conjunto. En Estados Unidos, la noción sociológica de comunidad era incluso mucho más inmediatamente sensible que la de ciudadanía jurídica.[26] Allí tampoco se separaba la visión procedimental de la formación de una voluntad colectiva de la existencia de un fuerte sentimiento común. En efecto, los agrupamientos con los que los individuos se identificaban eran en general muy homogéneos, en términos religiosos –lo que entonces era esencial–, pero lo mismo socialmente. Allí reinaba un fuerte sentimiento de igualdad-homogeneidad inmediato.

No ocurría esto en Francia. De ahí proviene la necesidad permanente de darle carnadura a la idea de nación y al sentimiento de igualdad ciudadana. Al lado de las dramaturgias electorales y festivas, había que dar un sentido cotidiano a la idea de comunidad

de los ciudadanos. Ante todo, se esperaba mucho de la escuela para esto. Desde mediados del siglo XVIII, la cuestión de la educación se había ligado así a la perspectiva política de la afirmación de la nación. En 1763, la publicación de Essai d'éducation nationale de Caradeuc de La Chalotais había lanzado el debate. Este discípulo de Locke y de Condillac, adversario encarnizado de los jesuitas y de su filosofía de la enseñanza,[27] proponía una instrucción viva y laica, fundada en el aprendizaje de conocimientos útiles. Pero iba más lejos al invitar a hacer de la escuela un medio de constitución del Estado y de la sociedad civil. Los revolucionarios radicalizarán este enfoque y lo ampliarán al de una sociedad pedagógica cuya función era enseñar al pueblo la libertad y fortificar en él el sentimiento de igualdad. En su Travail sur l'éducation publique, Mirabeau había resumido este programa apelando a "adueñarse de la imaginación" de los hombres para instituirlos en ciudadanos. "Vosotros buscaréis el medio de elevar prontamente las almas al nivel de vuestra Constitución, y de colmar el intervalo inmenso que repentinamente puso entre el estado de las cosas y el de las costumbres. Este medio no es otro que un buen sistema de educación pública: a través de él, vuestro edificio se vuelve eterno."[28] Tras él, Talleyrand, Condorcet, Daunou, Lakanal y muchos otros también buscarán los medios de poner en las mentes los valores republicanos hasta hacer de los franceses el pueblo nuevo que realiza la ambición revolucionaria de constituir un cuerpo de iguales.

En Estados Unidos, la igualdad-homogeneidad tuvo una base esencialmente moral y cultural. En Francia, las cosas fueron percibidas de manera mucho más voluntarista e institucional: fue mediante el sesgo de políticas de uniformización como el Estado quiso contribuir a la construcción de una República igualitaria. Por lo tanto, es más justo hablar en este caso de una igualdad-abstracción. Más allá del común de participación de la ciudadanía activa, de este modo se abre la vía de un común de asignación a una misma norma o a una misma forma. Por ejemplo, es preciso comprender en esta perspectiva la decisión de proceder en 1789 a una nueva división administrativa del reino para destruir el "espíritu de provincia", asimilado a una particularización destructiva del espíritu de igualdad. El culto centralizador de los legisladores revolucionarios debe ser percibido con este rasero. Si la centralización tenía como objetivo permitir una gestión más eficaz,

fue más esencialmente referida a cierta visión de la igualdad y de la producción del interés general. La política de unificación de la lengua y de supresión de los dialectos tuvo una razón idéntica.[29] La igualdad era percibida en este caso como un atributo de la indivisibilidad. La decisión de uniformar los pesos y las medidas también se había inscrito en el marco de un combate ideológico y de una acción sociológica de la misma naturaleza. La ley del 18 de germinal del año III, que definía el sistema métrico decimal, llamaba así en su artículo primero a los ciudadanos a mostrar "una prueba del apego a la unidad y a la indivisibilidad de la República, utilizando nuevas medidas". En su búsqueda por uniformar –según la palabra de la época– las palabras y las cosas, el Estado apuntaba a transformar la naturaleza del lazo social. Se daba por misión instaurar un nuevo tipo de equivalencias en las relaciones que los individuos mantenían entre ellos. En forma explícita, buscó modelar una nación de iguales procediendo a un rescate permanente de la diversidad de las apariencias. Se aplicó así a actuar sobre todo lo que sensiblemente gobernaba el lazo social –la organización del espacio, la lengua, la medida de las cosas, la memoria misma– para instilar el sentido de una igualdad de pertenencia. Esta filosofía se tradujo incluso en el campo del papel que les correspondía a los monopolios públicos. En efecto, en Francia fueron esencialmente defendidos debido a la función de guardianes de la igualdad que se pretendía asignarles.[30]

Para calificar las diferentes figuras de este trabajo, Sieyès había creado el neologismo "adunación" (movimiento por el cual un conjunto de individuos "hacen nación", es decir, conforman una unidad-igualdad). Pero simultáneamente empleó el término "asimilación", al que dio un sentido entonces inédito.[31] En efecto, con este término designaba la "condición del estado social"[32] en el cual reinaba un mismo espíritu ciudadano: la ciudadanía asimilaba a los hombres de tal modo que sus diferencias de todo tipo fueran relegadas por la unidad de sus costumbres. La importancia que él concedía a esta dimensión es apoyada en sus notas por el uso del término "etocracia", que retoma de d'Holbach.[33] Si no se asimila a los hombres, advertía, no hay sociedad de individuos que pueda resistir, puesto que éstos, al no estar ya integrados en cuerpos estructurantes, están permanentemente sometidos a fuerzas disociadoras. "¿Cómo os entenderíais sin una

razón común, sin un sentido común, una creencia común, un dios común, una base territorial, intelectual, sensible, etc., común? Sin eso no concibo la asimilación humana."[34]

[1]. El pueblo es simultáneamente suma y forma de la reunión de los individuos.

[2]. Véanse sus famosas formulaciones en La cuestión judía (1844), y los comentarios de Cornelius Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous", Textures, no 12-13, 1975.

[3]. Sieyès, Qu'est-ce que le tiers état ?, op. cit.

[4]. Véase Claude Lefort, L'Invention démocratique, París, Fayard, 1981, p. 148.

[5]. Para Francia, véase Alain Garrigou, Les Secrets de l'isoloir, París, Magnier, 2008. Sobre el origen australiano del sistema, véase John Henry Wigmore, The Australian Ballot as Embodied in the Legislation of Various Countries, Boston, C. C. Soule, 1899 (el sistema de voto con cabina electoral es llamado australian ballot en los países de lengua inglesa, porque fue en el Estado de Australia Meridional (South Australia) donde fue adoptado por primera vez en 1857).

[6]. Véase Patrice Gueniffey, Le Nombre et la Raison. La Révolution française et les élections, París, Éditions de l'EHESS, 1993, y Philippe Tanchoux, Les Procédures électorales en France de la fin de l'Ancien Régime à la Première Guerre mondiale, París, CTHS, 2004, que renovaron el tema.

[7]. Al parecer, Condorcet fue el único que propuso un sistema de voto secreto e individual, señalando así que a su manera de ver debía tratarse de un ejercicio reflexivo de la razón individual. Sobre este punto, véanse las exposiciones de P. Gueniffey, Le Nombre et la Raison, op. cit., pp. 302-303.

[8]. Véase Henry Babeau, Les Assemblées générales des

communautés d'habitants en France, du XIIIe siècle à la Révolution, París, 1893.

[9]. Referido en Serge Aberdam et al., Voter, élire pendant la Révolution française, 1789-1799, París, CTHS, 1999, p. 457.

[10]. Las asambleas de segundo grado se reunían más tiempo y con más frecuencia, ¡hasta ciento ochenta días por año en 1790 o 1791!

[11]. Sieyès, "Notes sur l'éthocratie", en Christine Fauré (dir.), Des manuscrits de Sieyès, 1770-1815, París, Champion, 2007, t. II, pp. 544-545. También utiliza estas expresiones en el Journal d'instruction sociale, nº V, 6 de julio de 1793, p. 146.

[12]. Discurso de Jérôme Pétion de Villeneuve del 11 de agosto de 1791, AP, t. XXIX, p. 358.

[13]. Llamado de electores del Hérault, citado por Jean Belin, La Logique d'une idée-force. L'idée d'utilité sociale pendant la Révolution française, París, Hermann, 1939, p. 459.

[14]. Ibid., p. 460.

[15]. Ibid., p. 137.

[16]. Discurso del 28 de octubre de 1789 (AP, t. IX, p. 596). La reflexión sobre la inscripción cívica como ceremonia de la inserción social se inscribe en la perspectiva individualista de la inclusión del individuo en la sociedad. Por el contrario, como vamos a verlo, las grandes fiestas revolucionarias celebrarán esencialmente al pueblo como sujeto colectivo de la soberanía.

[17]. Judith Shklar, La Citoyenneté américaine, trad. de Olivier Camy, París, Calmann-Lévy, 1991, p. 37.

[18]. Principalmente en las asambleas primarias (siendo mucho más baja la abstención en las asambleas de segundo grado).

[19]. J. Shklar, La Citoyenneté américaine, op. cit., p. 40.

[20]. La fórmula es de Gay-Vernon, obispo de Limoges. Citada por Mona Ozouf, La Fête révolutionnaire, 1789-1799, París, Gallimard,

1976, p. 236.

[21]. Rapport sur la confection du calendrier, 24 de octubre de 1793, AP, t. LXXVII, p. 500.

[22]. La fórmula es de Jean Starobinski, en 1789, ou les Emblèmes de la raison, París, Flammarion, 1979 [trad. cast.: Mil setecientos ochenta y nueve, los emblemas de la razón, trad. de José Luis Checa Cremades, Madrid, Taurus Ediciones, 1988].

[23]. M. Ozouf, La Fête révolutionnaire, op. cit., p. 152.

[24]. Ibid., p. 177.

[25]. Charles-Alexandre de Moy, Des fêtes, ou Quelques Idées d'un citoyen français, relativement aux fêtes publiques et à un culte national, París, año VII, p. 2.

[26]. Sobre este punto, véase la obra muy esclarecedora de Michael Zuckerman, Peaceable Kingdoms: New England Towns in the Eighteenth Century, Nueva York, Alfred Knopf, 1970, así como, del mismo autor, "The social context of democracy in Massachusetts", en The William and Mary Quarterly, vol. XXV, nº 4, octubre de 1968.

[27]. Véase la edición crítica del Essai d'éducation nationale; establecida por Robert Granderoute, París, CNRS Éditions, 1996.

[28]. Mirabeau, Travail sur l'éducation publique (1791), en Bronislaw Baczko (ed.), Une éducation pour la démocratie : textes et projets de l'époque révolutionnaire, París, Garnier, 1982.

[29]. Sobre el sentido dado a la empresa, remítase a Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel, Une politique de la langue. La Révolution française et les patois, París, Gallimard, 1975.

[30]. Véanse mis desarrollos sobre el "monopolio igualador" en L'État en France de 1789 à nos jours, París, Seuil, 1990, pp. 106-108.

[31]. Remitía esencialmente en su época a la esfera de la nutrición y a un abordaje de orden fisiológico.

[32]. Véanse sus formulaciones en “Sur le projet de décret pour l’établissement de l’instruction national”, Journal d’instruction sociale, nº 5, 6 de julio de 1793, p. 146.

[33]. Véase d’Holbach, Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la morale (1776), París, Éditions d’histoire sociale, 1967. La obra defendía la necesidad de esta comunidad de costumbres para establecer un patriotismo fundado en la justicia, la fraternidad y la unidad. Recordemos también que Tocqueville forjará más tarde la expresión que se hizo célebre de “hábitos del corazón” (De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. I, p. 223).

[34]. Des manuscrits de Sieyès, op. cit., t. II, p. 549.

4

La relegación de las diferencias a un segundo plano

La visión revolucionaria de una sociedad de iguales se organizó alrededor de los tres principios de similaridad, independencia y ciudadanía. La idea de igualdad, por lo tanto, se refirió de esta manera a una cualidad del lazo social mucho más que a la definición de una norma de distribución de las riquezas. Pero esto no dejaba menos planteada la cuestión de las diferencias económicas admisibles en el nuevo mundo de los semejantes. De ahí la imperiosa necesidad de trazar la frontera entre las diferencias que lo ponen en peligro y aquellas que no afectan sus principios organizadores. Tocqueville había retomado la expresión de igualdad de condiciones para calificar ese régimen de la diferencia admisible en un mundo semejante.[1] Pero le había costado especificar su contenido, contentándose con subrayar que la "igualdad imaginaria" (social y cualitativa) a la que correspondía no podía confundirse con una "igualdad real" (cuantitativa, del orden de un reparto económico). "La noción general del semejante es oscura", [2] infería, dejando a su lector con las ganas.

Se puede volver a partir de una fórmula de Sieyès para avanzar en este punto decisivo. "Las desigualdades de propiedad y de industria –decía– son como desigualdades de edad, de sexo, de tamaño, etc. No desnaturalizan la igualdad del civismo."[3] Así, el problema para Sieyès era que las diferencias que subsisten entre los hombres no se erijan en una contra-naturaleza, es decir, en un orden artificial (cosa a lo cual justamente corresponde el privilegio). En este caso, las distinciones se convertirían en "cualidades esenciales", para retomar las palabras de Buffon. Pero ¿dónde trazar precisamente la línea divisoria? Ella es claramente dibujada cuando el privilegio es constituido en términos jurídicos. ¿Y más allá?

Hemos ya recalcado, por ejemplo, que el término “privilegio” a menudo había sido entendido, tanto en Francia como en Norteamérica, en un sentido extensivo, como sinónimo de diferencias injustificables. No obstante, hay que comprobar por fuerza que no es posible avanzar mucho si nos quedamos en una definición esencialista de la similaridad. En efecto, ¿cómo teorizar la diferencia entre una “superioridad absurda y quimérica” y una simple “superioridad de funciones” (Sieyès)? Para salir de la indeterminación hay que volver a partir de una definición interactiva. La similaridad debe ser comprendida como el hecho de vivir como semejantes. En este caso, la igualdad es realmente una relación; ella remite a la vitalidad de una pertenencia común, a la calidad de una proximidad, a la facilidad de un intercambio. Pensar la igualdad-similaridad implica por ello definir las condiciones de una relegación de ciertas diferencias en la vida social. Por esas diferencias entendemos esencialmente las que son de orden económico, puesto que es sobre este terreno donde son más manifiestas las posibilidades de ver erigirse un nuevo orden no igualitario.

Hay tres maneras de aprehender semejante relegación de las diferencias: su limitación, su circulación y su corrección. Hay aquí tres “estrategias” para evitar que no se vuelvan dominantes y no reconstituyan humanidades separadas. El desarrollo del espíritu revolucionario de la igualdad, tanto en Norteamérica como en Francia, fue indisociable de esta triple percepción.

Limitación de las diferencias y visión precapitalista de la economía

La perspectiva de una posible limitación de las diferencias sociales durante el período revolucionario no es comprensible salvo que sea referida a las representaciones económicas dominantes de la época que ya hemos evocado. El debate sobre el lujo, que atravesó todo el siglo XVIII, constituyó un buen analizador de esto. Concentró entonces todo un conjunto de inquietudes y de interrogantes sobre

los lazos del orden social con el mundo de la riqueza. Sobre todo, reveló la fuerte influencia remanente de ideas políticas y morales surgidas del viejo humanismo cívico, del que el jansenismo había constituido un vector indirecto. La frugalidad y la mesura eran consideradas en este marco valores esenciales para que los individuos lleguen a dominar sus pasiones y para que la sociedad permanezca en buen orden. Desde el siglo XVIII numerosos ensayistas reclamaban en este espíritu la implementación de leyes suntuarias, que supuestamente limitarían la servidumbre de los hombres a las riquezas al gravar fuertemente los productos de lujo. Hasta Adam Smith compartía esta visión moral. Una apología abierta de la frugalidad, en efecto, lindaba en él con la celebración de las virtudes de la división del trabajo y del aumento de los intercambios. El padre fundador de la economía política no era de ningún modo un heraldo de lo que hoy llamaríamos la sociedad de consumo. “El estómago del rico –escribía específicamente– no está en proporción con sus deseos, y no contiene más que el del pueblerino grosero.”[4] En Smith, la frugalidad era realmente un instrumento de moderación de las pasiones y de regulación de la vida social. Esta concepción le permitía desarrollar su teoría fundamental de la igualación relativa de los intereses y de las necesidades, expresada por primera vez en La teoría de los sentimientos morales. En este sentido, Adam Smith estaba penetrado del espíritu del republicanismo cívico.

Con estos elementos en mente hay que percibir la importancia de una denuncia del lujo en el siglo XVIII, que atinadamente se calificó de “patriótica”.[5] Ella iba a la par –lo que es esencial para nuestro propósito– con la visión de una sociedad que desterraba desigualdades demasiado grandes y que hacía de modo que los intereses particulares no canibalizasen toda la energía colectiva. La Dissertation sur le vieux mot de patrie del padre Coyer traducía perfectamente en este punto un estado de ánimo entonces muy difundido. “La patria –escribía– es una madre que quiere a todos sus hijos, que acepta que haya opulencia y mediocridad, pero no pobres; grandes y pequeños, pero nadie oprimido; que, incluso en este reparto desigual, conserve una suerte de igualdad abriendo a todos el camino de los primeros lugares […]. Si en una nación se vieran dos naciones, la primera repleta de riquezas y de orgullo, la segunda de miserias y de murmullos, allí no se oiría la palabra

‘patria’.”[6] Esta sensibilidad se encontraba entonces en autores que por otra parte estaban lejos de compartir los mismos puntos de vista políticos y constitucionales. Montesquieu y Rousseau sobre todo tuvieron formulaciones en ocasiones muy cercanas para estigmatizar el lujo y las diferencias sociales excesivas que éste alimenta. Los términos “frugalidad” y “moderación” se encuentran así en muchas oportunidades bajo la pluma del primero, que llegaba incluso a hablar de los “desórdenes de la desigualdad”,[7] mientras que el segundo consideraba que “el mayor mal ya está hecho cuando uno tiene pobres para defender y ricos para contener”.[8] Lo que así se expresaba en estos diferentes autores es un ideal de mesura. Su objetivo no era valorizar en su principio alguna forma de igualitarismo económico: sobre todo era mantener la posibilidad de una comunidad política. “Respecto de la igualdad –decía en este sentido Rousseau– no hay que entender con esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos […], sino que ningún ciudadano sea lo suficientemente opulento para poder comprar a otro, y nadie lo bastante pobre para verse obligado a venderse.”[9] Hasta un espíritu mucho más radical como Jean Meslier percibía las cosas de esta manera.[10]

Hay que tener bien en mente este trasfondo para comprender el espíritu de igualdad durante la Revolución Francesa. La mayoría de los constituyentes estaban impregnados de esta cultura cívica que razonaba en términos de equilibrio de las diferencias y de moderación de las desigualdades. Cultura que con facilidad lograba consenso porque se había forjado en un mundo precapitalista, que aún no había sido sometido a la prueba de la perturbación social radical que engendrará la revolución industrial. Esta relegación de la cuestión de las desigualdades económicas radicaba en el hecho de que las diferencias de situaciones que podían traducir no estaban a priori asimiladas a brechas de condiciones. Esto es lo que explica que la perspectiva de una igualdad redistributiva haya estado también poco presente durante la Revolución Francesa. En 1791, alguien como Claude Fauchet estaba muy aislado cuando proponía ante la Confederación de los amigos de la verdad que se redistribuyeran las propiedades.[11] Por cierto, entonces se formularon muchos otros proyectos de nivelación de las fortunas. En 1793, la idea de “ley agraria”, por ejemplo, resurgió regularmente. La adopción de la legislación “del máximo” también

había arrastrado en su surco la elaboración de proposiciones igualitaristas-redistributivas radicales. Pero incluso en esos momentos, la perspectiva general siguió siendo la de una diferenciación "razonable" de las fortunas, acompañada de la posibilidad para todos de acceder a una forma de propiedad. Si el famoso Manifiesto de los iguales, redactado en el crepúsculo de la Revolución por Sylvain Maréchal, el compañero de Babeuf, será considerado en el siglo XIX como el texto fundador del socialismo moderno, con su llamado a la realización de una comunidad de bienes, en ese momento no había tenido repercusiones, totalmente sepultado como estaba en los papeles personales de su autor.[12]

El estado de ánimo no era muy diferente del otro lado del Atlántico. En las décadas de 1770 y 1780, la crítica del lujo era allí formulada en los mismos términos que en Europa, y el ideal norteamericano era el de una sociedad relativamente homogénea, en la cual las desigualdades económicas no alimentaban ningún resentimiento porque eran limitadas y no dividían a la sociedad en bloques extranjeros u hostiles. Nada testimoniaba mejor esta visión de las cosas como los escritos de Benjamin Franklin, que constituían una expresión casi perfecta de lo que podría llamarse la "ideología norteamericana" de la época. En un Aviso a aquellos que quisieran establecerse en Norteamérica, se felicitaba de que allí reinase "una feliz y general mediocridad" y de que no existieran en este momento ni las insolentes fortunas ni la miseria que se podía encontrar en Europa.[13] En La ciencia del tío Richard, del que cada familia poseía un modesto ejemplar de vendedor ambulante, es ese mismo ideal el que llamaba a sus conciudadanos a mantener vivo mediante la sabiduría y la moderación de sus comportamientos.[14] A su modo de ver, la historia de Norteamérica y las virtudes de sus habitantes debían así permitir que se estabilizase una forma de sociedad en la cual las desigualdades fueran igualmente puestas en segundo plano. Para muchos norteamericanos de la época, el porvenir del país era entonces pensado bajo la forma de una "Esparta cristiana" y no de un capitalismo triunfante.[15]

El espíritu de igualdad y la circulación de las

diferencias

El privilegio no era solamente definido por el tipo de distinción material o simbólica exorbitante que introducía. También era una función del tiempo: su esencia era inscribir las diferencias en la duración, fijar el mundo. Para justificar la instauración de esta inmovilidad, el privilegio por otra parte se refería siempre a una deuda de los orígenes de la que pretendía solicitar el pago de sus intereses, o a una distinción anterior cuya memoria procuraba actualizar. Para ello era indisociable de una visión de las cosas en la cual el pasado gobernaba a los hombres. En consecuencia, es por su índole de permanencia por lo que el privilegio instituía en forma prioritaria una insoportable contranaturaleza. El espíritu de igualdad se erigía en contra de estas pretensiones oponiéndole los derechos del presente. La igualdad de condiciones era comprendida de esta manera como una necesaria movilidad de las condiciones; se apreciaba en el modo de una circulación y no sólo de una distribución. La economía política del siglo XVIII acompañó en este punto la revolución de las mentalidades al definir a la economía moderna a partir de este criterio de circulación. A diferencia de las economías estancadas fundadas en la explotación de las rentas inmobiliarias, describía la economía mercantil como ligada a un incesante movimiento de las mercancías que arrastraba en su surco el de los hombres. La economía de mercado era por eso percibida como el motor de una destrucción de la sociedad de órdenes. Ella minaba los mismos fundamentos de las viejas distinciones de rango. De esta manera fue como el dinero pudo ser percibido un momento como el “gran nivelador”. Antes de que su acumulación terminara por constituirlo en un “nuevo feudalismo”, tuvo realmente una poderosa función de conmoción de las antiguas jerarquías.

El efecto igualador de la circulación de las diferencias también procedió, de manera más duradera, de un impulso psicológico. Si el individuo se afirma como una libertad, la plenitud de su existencia se identifica con una capacidad de proyectarse en el tiempo, de no estar ya asignado a un sitio, encerrado en un estado determinado. En este sentido es como hay que comprender la expresión “igualdad imaginaria”. No corresponde tanto a la formación de una

representación mental, a la evocación de un estado específico venidero, como al hecho de considerar como abierta para sí la posibilidad de un cambio de situación. Es la idea de posibilidad, en su misma indeterminación, lo que es esencial. “Todos los estados son casi indiferentes por sí mismos, con tal de que se pueda y se quiera salir de ellos”, subrayaba en este sentido Rousseau.[16] Un mundo de semejantes se define en este marco como aquel en el cual cada uno puede proyectarse en la condición de los otros, ya sea en el modo ventajoso de una mejoría de su suerte o en el modo pesimista de un temor a encontrarse en una situación degradada. De esta manera se forma un equilibrio entre la envidia y la compasión que establece la similaridad como un acercamiento psicológico al otro, una capacidad legítima o realista de asimilarse a su historia, de apropiársela. La proximidad no es aquí un dato de situación sino una variable de proyección. Sieyès habló de manera impactante de igualdad de esperanza[17] para traducir esta construcción por la temporalidad de lo que es percibido como una relación igualitaria. La noción de igualdad de oportunidades encontró aquí su primera formulación original.[18] La perpetuidad, en todas sus formas, amenaza entonces la igualdad tanto como los monopolios y los privilegios: éste fue uno de los leitmotiv de los revolucionarios norteamericanos y franceses.

La corrección de las diferencias por la calidad del lazo social

En un pasaje de La nueva Eloísa, Rousseau habla del momento de la vendimia y de la atmósfera particular que la caracteriza. “Al atardecer –escribía– vuelven alegremente todos juntos. Alimentan y alojan a los obreros todo el tiempo de la vendimia, y hasta el domingo después de la prédica de la noche se reúnen con ellos y bailan hasta la cena. Los otros días tampoco se separan al volver a la casa […]. Todo el mundo se pone a la mesa, amos, jornaleros, domésticos; cada uno se levanta indistintamente para servir, sin exclusiones, sin preferencias.”[19] Así, durante algunos días o algunas semanas, el viticultor y los vendimiadores conforman una

sociedad particular. Mientras que la ciudad o el burgo los mantienen alejados, cada uno en su propio universo, metido en sus costumbres, viviendo según su estado, el tiempo de la vendimia suspende el corte que habitualmente los separa. Hay entonces una reabsorción de las distinciones sociales en el calor sencillo de las veladas y las comidas compartidas. Esta metáfora de la vendimia permite comprender cómo el espíritu de la igualdad puede adaptarse a ciertas formas de desigualdades económicas. Más allá de un simple balance de la desigualdad de las situaciones por una estricta igualdad de los derechos, es en el terreno de la civilidad donde también se juega el sentimiento igualitario.

Rabaut Saint-Étienne describió muy bien el funcionamiento de esta economía de la igualdad mostrando cómo una forma de igualdad moral podía reducir la percepción de la desigualdad material. Al considerar esta igualdad moral como "la más segura, la más verdadera y la más duradera", especificaba para calificarla: "Entiendo con esto ese estado de una sociedad donde, al vivir todos los hombres como hermanos, desaparece la desigualdad de las fortunas y de las condiciones ante el sentimiento de fraternidad y de concordia que domina sobre todo y que todo lo cubre".[20] En una democracia, pues, la igualdad moral debe servir de correctivo a la desigualdad económica, ella conduce a atemperar su percepción. A la manera de ver de Rabaut, esto es tanto más necesario cuanto que "nunca podréis hacer que no haya desigualdad en las riquezas". En consecuencia, una "política de la igualdad" se confundía para él con una necesaria promoción de esa "igualdad de los afectos", que no era otra cosa sino el sentimiento de fraternidad. Al dar como modelo de esta perspectiva a los cuáqueros, calificaba en los siguientes términos el sentido de la igualdad que reina en sus comunidades: "Viven como hermanos y sin embargo las fortunas son desiguales entre ellos: pero el orgullo del rico, la vanidad insultante allí son absolutamente desconocidos […]. Ellos percibieron el verdadero espíritu de sociedad que es la fraternidad; de manera que el hombre de poca riqueza vive en la sociedad del hombre acomodado".[21] Vivir en la misma sociedad: tal era realmente a sus ojos el sentido de la igualdad moral, que corregía en ese modo de la proximidad la propensión que tienen las distinciones económicas a engendrar mecánicamente mundos sociales separados.

De esta visión sacó su centralidad la idea de fraternidad durante la Revolución Francesa. Significativamente, juristas y filósofos siempre tuvieron dificultades para integrarla en un marco conceptual estructurado, a tal punto parece no evocar más que una sentimentalidad huidiza.[22] Los historiadores, desde Michelet, explicaron por su parte que el uso de esta palabra tan inasible como omnipresente, tanto en el lenguaje como en las imágenes, participaba de una cultura de la unidad nacional. En 1790, la idea de fraternidad efectivamente pareció hacerse carne en una gran concentración como la de la fiesta de la Federación.[23] La Revolución, consideraba así el gran historiador, es "la época unánime, la época santa donde la nación en su conjunto, sin conocer todavía, o muy poco, las oposiciones de clase, marcha bajo una bandera fraterna". La referencia a la fraternidad puede ser comprendida en estos términos, apareciendo a la vez como una cualidad y como una metáfora de la unión y de la nación. Con el sentimiento de proximidad al que remite, está llamada a acompañar y a contrabalancear una concepción muy abstracta de la voluntad general y del Gran Todo ciudadano. Pero también se puede analizar la importancia de este tema de la fraternidad volviéndolo a situar en el marco de una economía general de la igualdad. La evocación de un lazo de familia entre los ciudadanos, en efecto, los invita a una suerte de reeducación de la mirada que echan unos sobre otros, los incita a considerarse como semejantes, haciendo abstracción de lo que puede distanciarlos, dividirlos o diferenciarlos. Propone corregir mediante el calor de los sentimientos y de las formas de afecto las distancias funcionales de la vida. La fraternidad, se lo ha dicho atinadamente, "rechaza el encierro del individuo en sus condiciones concretas de existencia".[24]

Las desigualdades materiales pueden incluso encontrar una forma de corrección en la calidad de un lazo social más neutro y más cotidiano: el de la simple civilidad. Ésta estuvo en el corazón del establecimiento de la democracia norteamericana, como veremos. Pero también desempeñó un papel clave en Francia: la revolución de la civilidad fue allí uno de los componentes mayores del nuevo espíritu de la igualdad. La fecha del 19 de junio de 1790 en la actualidad no evoca nada, mientras que "noche del 4 de agosto"[25] terminó por convertirse en un sustantivo. El decreto de ese día, que deroga los títulos de nobleza (y proscribe su uso) al

mismo tiempo que prohíbe tener escudo de armas y hacer llevar la librea,[26] revistió sin embargo una importancia simbólica equivalente. A partir de esa fecha, nadie podía valerse de ningún título. En adelante, el apellido era lo único que convenía utilizar para designar a un individuo, tanto en las ocasiones de la vida cotidiana como en los actos administrativos o las circunstancias oficiales. La revolución de la civilidad completaba de tal modo la del derecho. Tenía muchas menos consecuencias materiales que la abolición de los privilegios. Prácticamente bastaba con borrar los escudos de armas que se encontraban en el frontispicio del porche de una mansión o sobre la cancela de un castillo y evitar el uniforme en el personal doméstico para estar de acuerdo con la ley. Aunque votado en un momento en que el proceso revolucionario ya estaba muy avanzado, el texto no dejó de suscitar un torrente de indignación que singularmente contrastó con el impulso de unanimidad que había señalado la adopción de las medidas del 4 de agosto. Ciento treinta y ocho diputados nobles, o sea, más de la mitad de aquellos que seguían siendo miembros de la Asamblea Constituyente, firmaron y publicaron una protesta indignada contra el decreto.[27] ¿La razón de esta diferencia? Se percibe con facilidad: el 4 de agosto sólo perturbaba intereses, mientras que el 19 de junio apuntaba al corazón simbólico de la realidad aristocrática. Lo que se atacaba era la identidad misma de la nobleza, es decir, la representación que ella se hacía de su distinción. Por otra parte, los protestatarios no dejaron de recordar la enormidad de los sacrificios consentidos por ellos en 1789, reconociendo sin dificultad que eran la contrapartida de un principio de justicia. Pero rechazaron con virulencia lo que aparece a nuestros ojos como una medida meramente formal. Porque el problema era justamente que ese simbolismo de la distinción, a su manera de ver, era esencial. Uno de ellos oponía así la igualdad de derecho, reconocida como necesaria, y la “igualdad de condiciones” (la formulación es utilizada desde diversos lados) considerada como una “quimera filosófica”.[28] Con la revolución de la civilidad, la que se borraba era realmente una barrera decisiva, conduciendo a que la definición de la igualdad permaneciera siempre abierta. La cuestión de una civilidad republicana se volvía por eso indisociable de una interrogación sobre las formas de la constitución de una sociedad de iguales.[29] De tal modo, esta revolución de la civilidad participaba en verdad en la instalación de una economía

compleja de la igualdad en la cual las formas del lazo sensible entre los hombres modificaban la percepción de sus diferencias materiales. La noción de igualdad imaginaria adoptaba en este modo toda su fuerza y su significación. Ella dibujaba el horizonte de una sociedad en la cual las diferencias de situaciones podrían volverse insensibles, a tal punto sería intenso el sentimiento de una vida común, siendo entonces las desigualdades de fortuna de algún modo "privatizadas".

Simultáneamente, las reglas de cortesía fueron redefinidas en este movimiento, que apuntaba a introducir un nuevo estilo de relaciones entre los individuos. A partir de la primavera de 1792, por ejemplo, se impondrá la denominación de ciudadano, marcando una nueva avanzada en la adopción de fórmulas que relacionaban la igualdad con la expresión de una proximidad. "Cuando la Revolución está completamente hecha en las cosas, hay que hacerla en las palabras", había recalcado un convencional en el momento en que la Asamblea había decidido dirigir en adelante sus proclamas al país destinándolas a los ciudadanos franceses. Pero la ruptura más significativa en este orden de la civilidad vino de una medida todavía más radical: el desarrollo del tuteo. Allí se vio la adopción de la "lengua lisa y llana de la naturaleza" y un medio de "restablecer la igualdad".[30] El uso se difunde desde fines de 1792 en el medio de los clubes y de las sociedades fraternas. Al estimar que la palabra 'vosotros' estaba contra el derecho de la igualdad", la asamblea general de los sans-culottes de París decidió así en diciembre de 1792 desterrar ese "resto de feudalismo", exigiendo el uso del tú "como la verdadera palabra digna de los hombres libres".[31] A partir de ese momento, el tuteo se convirtió en un indicio de fraternidad en las secciones. Una petición a la Convención del 10 de Brumario año II que llamaba a oficializar su uso estimaba que cuando uno se tutea hay en las relaciones "menos orgullo, menos distinción, menos enemistades, más familiaridad aparente, más inclinación a la fraternidad, y por consiguiente más igualdad".[32] El uso forzado del tuteo fue efímero. Desapareció tras el 9 de Termidor, y luego de las jornadas de Pradial. Pero no dejó de subrayar la importancia de una igualdad vivida. Por eso la civilidad es una de las modalidades esenciales del lazo social, participa en su construcción estableciendo normas de respeto, de atención. En el propio formalismo de la observancia de las reglas que la constituyen

(es decir, cuando se reduce a la simple cortesía), evoca el estatuto reconocido a cada uno. Realmente es por eso una magnitud de orden indisociablemente sociológico y político.[33]

El espacio de la civilidad, en consecuencia, también fue percibido como una variable decisiva de la constitución de esa sociedad de semejantes. Así, Sieyès recalcó de manera pionera el papel que los espacios públicos, al acercar a los hombres, estaban llevados a desempeñar en una sociedad democrática. “Las propiedades públicas –escribía– son amigas de la igualdad […]. Se encuentran totalmente en el espíritu de la igualdad, y en provecho de los pobres, a quienes restituyen una infinidad de atractivos de hecho y de comparación, que sin eso la riqueza procuraría exclusivamente a algunos. Tened así veredas, faroles, jardines, pórticos, fiestas públicas, etc. Que el espíritu público tienda al nivel de la igualdad, mientras que la industria personal, apuntando a la desigualdad, enriquece a la sociedad y gira así en provecho de todos.”[34] Sieyès aspiraba a una convergencia entre las dos dimensiones del espíritu público y de la industria personal, pero al mismo tiempo invitaba a comprender cómo el vigor del primero podía también conducir a compensar las diferencias inducidas por la segunda.

[1]. En efecto, no la había forjado. Ya se la encontraba en Francia entre los liberales de la Restauración. Así, un hombre como Guizot hablaba de “comunidad de condición” para calificar a la sociedad moderna. Un socialista, Pierre Leroux, lo empleaba también independientemente del autor de La democracia en América. Incluso, había sido más directamente utilizada en una de las primeras obras que trataban sobre las costumbres norteamericanas, el Esquisse morale et politique des États-Unis (1832) de Achille Murat (véase capítulo siguiente). Para una historia precisa de la expresión, obsérvese que Tocqueville, como él lo menciona en su manuscrito, se había sentido impactado “como los otros” por la extrema igualdad de las condiciones en Norteamérica (De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. I, p. 3), ¡siendo luego la referencia a esos otros suprimida en la versión impresa!

[2]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. II, p. 98.

[3]. Sieyès, Qu'est-ce que le tiers état ?, op. cit., p. 88 (el subrayado me pertenece).

[4]. Adam Smith, Théorie des sentiments moraux (1759), trad. fr., París, 1860, p. 211 [trad. cast.: La teoría de los sentimientos morales, trad. de Carlos Rodríguez Braum, Madrid, Alianza Editorial, 1997].

[5]. Véase John Shovlin, The Political Economy of Virtue: Luxury, Patriotism, and the Origins of the French Revolution, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

[6]. Gabriel-François Coyer, Dissertation sur le vieux mot de patrie (1755), edición crítica en Edmond Dziembowski, Écrits sur le patriotisme, l'esprit public et la propagande au milieu du XVIIIe siècle, La Rochelle, Rumeur des âges, 1997, pp. 45-49. El subrayado me pertenece.

[7]. Montesquieu, De l'esprit des lois (1748), Libro V, cap. 6, en Œuvres complètes, t. II, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1979, p. 280 [trad. cast.: Del espíritu de las leyes, trad. de Nicolás Estevanez, Buenos Aires, Heliasta, 2005].

[8]. Rousseau, Discours sur l'économie politique (1755), en Œuvres complètes, op. cit., t. III, p. 258 [trad. cast.: Discurso sobre la economía política, trad. de Eric Fontanals, Buenos Aires, Quadrata, 2003].

[9]. Rousseau, Du contrat social, Libro II, cap. 11 (en ibid., pp. 391-392) [trad. cast.: El contrato social, trad. de Belén Jáuregui, Buenos Aires, Gradfico, 2004].

[10]. Véanse los desarrollos en su Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier, en Œuvres complètes, París, Anthropos, 1971, t. I, p. 17.

[11]. Referido por J. Shovlin, The Political Economy of Virtue, op. cit., p. 195.

[12]. No será publicado hasta 1828, en Bruselas, por Philippe Buonarroti en su Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf.

[13]. Reproducido en Mélanges d'économie politique, París, 1847, t. I, pp. 650-656.

[14]. Allí invitaba a sus conciudadanos a ser "ahorrativos, laboriosos y libres".

[15]. Véanse las páginas que Gordon S. Wood consagra a las expresiones de esta visión de un mundo de virtud y de frugalidad en La Création de la République américaine, op. cit., pp. 151-156.

[16]. Rousseau, La Nouvelle Héloïse (1761), en Œuvres complètes, op. cit., t II, p. 608. "Los mendigos –proseguía– son desdichados porque siempre son mendigos" [trad. cast.: Julia, o La nueva Eloísa, trad. de Pilar Ruiz Ortega, Madrid, Ediciones Akal, 2007].

[17]. Sieyès, Fragments politiques (hacia la primavera de 1793), en Christine Fauré (dir.), Des manuscrits de Sieyès, op. cit., t. I, p. 472.

[18]. Sieyès también hablaba a este respecto de igualdad activa.

[19]. Rousseau, La Nouvelle Héloïse, op. cit., 5ª parte, VII, pp. 608-609.

[20]. Rabaut Saint-Étienne, "De l'égalité" (2º artículo), Chronique de Paris, nº 21, 21 de junio de 1793, p. 43.

[21]. Ibid.

[22]. Véase Michel Borgetto, La Notion de fraternité en droit public français, París, LGDJ, 1993.

[23]. El juramento del 14 de julio de 1790 comprometía "a todos los franceses a permanecer unidos por los lazos indisolubles de la fraternidad". Citado por Marcel David, Fraternité et Révolution française, París, Aubier, 1987, p. 58.

[24]. Mona Ozouf, artículo "Fraternidad", en François Furet y Mona Ozouf, Dictionnaire critique de la Révolution française, París, Flammarion, 1988, p. 740.

[25]. La llamada "noche de la locura", el 4 de agosto de 1789, durante la Asamblea Nacional Constituyente, cuando se acordó la

supresión del feudalismo, que se inició justamente por la proposición de dos nobles (Louis-Marie de Noailles y Armand Désiré de Vignerot du Plessis) de abolir los señoríos y demás privilegios feudales, pero que produjo una cascada interminable de propuestas en consonancia, incluyendo la renuncia a sus diezmos por parte de dos obispos (de Chartres y de Nantes) [N. de T].

[26]. Vestimenta que llevaba los colores distintivos de un blasón con la que se vestía al personal doméstico.

[27]. Protestation de cent trente-huit gentilshommes contre le décret du 19 juin 1790, París, 1790. Véanse también las protestas individuales. Una parte de ellas fueron publicadas en los Archives parlementaires, t. XVI, pp. 379-386.

[28]. Protesta de Roch-Hyacinthe, vizconde de Hautoy (AP, t. XVI, p. 380).

[29]. Hay toda una literatura sobre el tema durante la Revolución. Véase por ejemplo Nicolas Prévost, Véritable Civilité républicaine à l'usage des citoyens des deux sexes, Ruán, año II.

[30]. Estas formulaciones se encuentran en un artículo publicado el 14 de diciembre de 1790 en el Mercure national. Citado por Alphonse Aulard, "Le tutoiement pendant la Révolution", La Révolution française, t. XXXIV, junio de 1898. Observemos que el propio Montesquieu consideraba que "el vosotros es un defecto de las lenguas modernas", y que al emplearlo "se contraría a la naturaleza" (Ferdinand Brunot, Histoire de la langue française, t. IX, La Révolution et l'Empire, París, Armand Colin, 1937, p. 689).

[31]. Referido por Albert Soboul, Les Sans-culottes parisiens en l'an II, París, Librairie Clavreuil, 1958, p. 655.

[32]. Citado por Alan Forrest, "Respect et reconnaissance dans la France révolutionnaire", en Claudine Haroche y Jean-Claude Vatin (dir.), La Considération, París, Desclée de Brouwer, 1998, p. 70.

[33]. Para una introducción a la abundante literatura sobre el tema, véase Claudine Haroche, "La civilité et la politesse : des objets "négligés" de la sociologie politique", Cahiers internationaux de

sociologie, vol. 94, 1993.

[34]. Sieyès, Fragments politiques, loc. cit., pp. 470-471.

5

Realizaciones e inconclusiones

La revolución continuada de la civilidad en Norteamérica

Si los norteamericanos reconocían con seguridad y orgullo que "todos los hombres fueron creados iguales", sin embargo el país seguía estando todavía en 1787 fuertemente marcado por el espíritu de los notables que se habían reunido en Filadelfia para redactar el proyecto de constitución. La concepción del gobierno representativo de estos últimos no se separaba del proyecto de confiar las riendas del país a una aristocracia natural legitimada por las urnas. El término "democracia" no pertenecía evidentemente a su vocabulario, a tal punto a sus ojos estaba cargado de amenazas y de equívocos. Cuando se afirmaba entonces que el pueblo debía ser la "fuente de todo poder político" (the fountain of power), esto no significaba de ninguna manera que se llamaba a las masas a intervenir directamente en el campo político y a determinar por su voto las orientaciones del país. Tanto en Norteamérica como en Inglaterra, esta fórmula tenía una significación esencialmente "liberal". Hablar de soberanía del pueblo –en ese sentido que se podría calificar de antiguo del término– tenía sobre todo una dimensión negativa: era recordar al poder real que era servidor y no amo, que su autoridad estaba estrictamente encuadrada y limitada por la ejecución de su deber moral y de sus responsabilidades frente a la sociedad. En consecuencia, las nociones de gobierno representativo y de democracia no eran en absoluto percibidas como sinónimas. La democracia no evocaba entonces para esos padres fundadores sino imágenes de anarquía, de violencia, de inestabilidad, de desorden. Era asimilada al reino de demagogos

que excitaban los instintos más viles de los bajos fondos de la sociedad. Luego del Terror en Francia, las referencias a un jacobinismo demonizado se añadieron para seguir haciendo de la palabra "democracia" un espantajo. Un régimen en el cual la gente ordinaria tomara la palabra y debatiese sobre los asuntos del Estado parecía sencillamente inconcebible a estos notables. Y no imaginaban que la idea de igualdad de los hombres, tal y como este régimen la comprendía, podría conducir a eso.

En el fondo, los padres fundadores consideraban que la revolución se limitaría a los principios morales y constitucionales que la habían desencadenado. No es esto lo que ocurrió, y la historia norteamericana, en este punto, es muy diferente de la historia francesa. En Francia, la Revolución había sido suspendida con Bonaparte en 1800, y los entusiasmos que habían ritmado sus grandes momentos se habían desvanecido. Esta suspensión no había dejado de suscitar un sentimiento de amargura y de impotencia, ya que la alternativa al Terror había adoptado la triste cara de la mediocridad burguesa y del régimen censitario. De ahí la sensación de desencanto que marcará el período de los inicios de la monarquía constitucional en Francia. Hay también un sentimiento de desilusión entre los padres fundadores norteamericanos a comienzos de la década de 1800, pero por razones exactamente inversas. No es la detención de la revolución lo que los alarmaba, sino por el contrario su prosecución.[1] En Norteamérica puede hablarse de una revolución continuada. Los treinta años que separan las presidencias de George Washington y de Andrew Jackson estuvieron marcados por una profundización regular del ethos igualitario. De tal modo, las ideas federalistas se borraron progresivamente, mientras que ascendían poderosamente las que defendían los "republicanos" de la época.

Da testimonio de esto en primer lugar el uso crítico, cada vez más frecuente en el lenguaje político, de las palabras "aristócrata" y "aristocracia". Después de 1800, todo ocurrió como si la lucha contra la aristocracia no hiciera sino empezar en Norteamérica. Los jacksonianos harán de este tema un elemento clave de su identidad política. El término "democracia" comenzó a ser movilizado de manera positiva en este contexto, oponiéndolo al de "aristocracia", que sirvió de espantajo y adoptó un sentido muy extensivo.[2] Los

aprovechadores, los tiburones de las finanzas o los industriales cínicos, todos eran indistintamente calificados de aristócratas.[3] Así, la democracia fue cada vez más percibida como una forma de sociedad y no ya solamente como un régimen político (que se podía oponer según las perspectivas al gobierno representativo, o más generalmente y más positivamente al despotismo o la tiranía). Una forma de sociedad que se preocupaba en primer lugar por la gente ordinaria. El lenguaje político de los federalistas, penetrado de referencias a la Antigüedad y al viejo humanismo cívico europeo, tendía al mismo tiempo a ser reemplazado por un vocabulario mucho más concreto. Para Jackson y sus partidarios, el pueblo no era ya el sujeto político abstracto de la soberanía, una inscripción congelada en el frontispicio de los monumentos públicos. Ellos se dirigían a las categorías inmediatamente sensibles que eran los diferentes oficios, al calificar a las clases trabajadoras, a los honestos obreros, a los pobres campesinos, a la gente simple. El pueblo tomaba el aspecto carnal de la great mass of the people. Éste será entonces el ascenso político, podría decirse el coronamiento, del common man al que quedará atado el nombre de Jackson. El advenimiento de un mundo de semejantes tomó forma en Norteamérica.

No hay mejores guías que los observadores procedentes de Europa en la década de 1830 para tomar la medida de lo que fue esta marcha de la igualdad del otro lado del Atlántico. Tocqueville fue el más famoso de ellos. Pero no el único.[4] Su compañero de viaje, Gustave de Beaumont, también publicó una obra extraída de sus impresiones, Marie, ou l'Esclavage aux États-Unis (1835). Recién salido del sansimonismo, Michel Chevalier también atravesó el océano, trayendo los dos volúmenes de sus Lettres sur l'Amérique du Nord (1836). Por su parte un amigo de Stendhal, Victor Jacquemont, en 1827 había consignado observaciones sobre las "costumbres democráticas" de los norteamericanos (es el primero que emplea la expresión), que tendrán una gran circulación.[5] El príncipe Achille Murat, hijo del rey de Nápoles, que había emigrado a Estados Unidos, publicará en 1833 una notable Exposition des principes du gouvernement républicain, tel qu'il a été perfectionné en Amérique, tras haber ofrecido ya en 1832 un Esquisse morale et politique des États-Unis de l'Amérique du Nord. En Inglaterra, Mrs. Frances Trollope había entregado en 1832 Domestic manners of the

Americans (1832), que será leído y comentado en todas partes, y Harriet Martineau, Society in America (1837). Todas estas obras aportaron su grano de arena a la descripción de la Norteamérica jacksoniana. Por lo tanto, varios años antes de la aparición de los análisis tocquevillianos el público ya había comenzado a leer esos trabajos sobre lo que Murat, el primero de todos, había llamado la "igualdad de condiciones".[6] No es posible tener la pretensión de resumir en algunos párrafos estas miles de páginas, pero se pueden presentar algunos de los rasgos que ellos describen en dos campos claves para nuestro propósito: el sentimiento de similaridad y las formas de la civilidad democrática, por un lado; la percepción de la movilidad de las riquezas, por el otro.

Chevalier refería hasta qué punto le había parecido impactante la indiferencia democrática, el hecho de que al parecer ningún individuo mereciera ser distinguido o fuera particularmente notado. "En los lugares públicos y durante un viaje –escribía–, un hombre, cualesquiera fueran sus talentos y sus servicios, no es objeto de ninguna atención; no hay para él ninguna prelación ni cortesía alguna particular: todos los hombres son iguales."[7] Beaumont también estaba impresionado por las formas de la sociabilidad cotidiana. "No existe en este país ni orgullo aristocrático ni insolencia popular", decía. El gentilhombre de la pequeña nobleza campesina normanda subrayaba que ninguna economía de la distinción parecía regular las relaciones entre los individuos, al contrario de Europa,[8] donde, observaba, "es tan triste correr incesantemente el peligro de clasificarse demasiado alto o demasiado bajo, de tropezar con el desdén de unos o con la envidia de los otros". Era incluso la inmediatez y cierta rugosidad del contacto lo que le parecía expresar el sentido de la igualdad en Norteamérica. "Para complacer al pueblo norteamericano hay que ser simple hasta la grosería –escribía–. […] La causa que hace a los norteamericanos eminentemente sociables es acaso la misma que les impide ser corteses: nada de privilegios que exciten la envidia; pero tampoco nada de clase superior cuya elegancia sirva de modelo a las otras".[9] Estas impresiones de viaje subrayaban al unísono que el rasgo más impactante de Norteamérica residía en el hecho de que allí la democracia se hallaba ante todo en las costumbres, y que era particularmente apreciada de esta manera. Para los norteamericanos mismos, por otra parte, realmente las formas

cotidianas del respeto mutuo, de la facilidad de contacto, de la ausencia de desnivel en la discusión, de la naturalidad y de la sencillez remitían más espontáneamente a la idea de igualdad. Se hablaba al mismo tiempo cada vez más de “sociedad democrática” o de “estilo de vida democrático”, y la expresión “persona democrática” era de un uso común para designar a un individuo acorde con estas maneras.

Tal democracia de consideración se traducía por la generalización de apelativos enaltecedores para todos. Todas las mujeres merecían ser llamadas ladies y los hombres gentlemen. La fórmula de cortesía “sir” se había generalizado parcialmente en la Norteamérica de 1830. Así, el espíritu de igualdad se traducía por una suerte de ennoblecimiento general.[10] A la inversa, era frecuente burlarse abiertamente de aquellos cuyo modo de vida, actitudes o lenguaje ostentaban una pretensión a la distinción. Así, a las viejas familias de la Nueva Inglaterra se les daba el mote irónico de “Bramanes”. También se hacía burla de aquellos que afectaban un “aire aristocrático” y se mofaban de quienes “comían alzando el dedo meñique”. Estas personas, más que suscitar envidia, eran objeto de sarcasmos.

En el mundo del trabajo, los viajeros europeos estaban impactados por la disociación del estatuto y de la función, ya que el ejercicio de un oficio manual, por ejemplo, no se relacionaba con ninguna actitud de condescendencia de las personas más educadas. Michel Chevalier subrayó con fuerza en sus Cartas el sentimiento de dignidad personal de las personas modestas con las que se había cruzado, comprobando hasta qué punto “el obrero norteamericano está lleno de respeto de sí mismo”.[11] Refirió así que este último, contrariamente a sus semejantes europeos, manifestaba la mayor repugnancia a utilizar la palabra “amo” [maître] y que hablaba de su patrón utilizando el término neutro “empleador”. Un asalariado o un artesano por cuenta propia se cuidaba de hacer cualquier cosa que hubiera conducido a asimilarlos a la condición deshonrada del empleado doméstico. Para ilustrar esta atención a no reproducir una relación jerárquica surgida del pasado, Chevalier daba el ejemplo de los zapateros y los sastres, que casi siempre se negaban a ir a tomar las medidas de sus clientes a domicilio, exigiendo que estos se desplazasen personalmente a sus tiendas. No es motivo de asombro

por lo tanto que la relación entre amos y empleados domésticos haya constituido para estos viajeros europeos una de las manifestaciones más sensibles de la vida social norteamericana.

Un hecho estadístico, primero: los empleados domésticos eran mucho menos numerosos en Estados Unidos que en Europa. Múltiples testimonios refirieron las dificultades que tenían las personas acomodadas para encontrar empleados dispuestos a trabajar a domicilio. En la Francia de 1800, los empleados domésticos representaban más del 10% de la población activa. El porcentaje era todavía más elevado en Gran Bretaña. En el momento en que redactaba Situación de la clase obrera en Inglaterra, Engels recordaba que los empleados domésticos eran más numerosos que los obreros en el país. El término "empleado doméstico" no tenía nada de chocante en la Francia de comienzos del siglo XIX (sólo mucho más tarde será reemplazado por la denominación empleado de casa). En Norteamérica, en cambio, el término "sirviente" tenía una consonancia humillante, asociado como estaba a las situaciones de dependencia más duras, como la indenture o incluso la esclavitud. Así, Frances Trollope observaba que llamar empleado doméstico a un ciudadano libre parecía como un ataque a los principios republicanos. El apelativo de amo era en forma simétrica cuidadosamente evitado, cediendo el sitio al término más genérico de boss.[12] De tal modo, el empleado no percibía que su función de servicio doméstico pudiera ser asimilada a una condición social. También Tocqueville se sentirá fuertemente impactado por la fuerza que se ponía en afirmar esta disociación. Su capítulo consagrado a la cuestión será por otra parte uno de los más destacados de la segunda parte de su Democracia. Al tratar esta relación fue cuando hizo sentir a sus lectores de la mejor manera el sentido que adquiría la idea de igualdad de condiciones del otro lado del Atlántico. "Bajo la democracia, el estado de domesticidad no tiene nada degradante –escribía–, porque es libremente elegido, pasajeramente adoptado, porque la opinión pública no lo censura, y porque no crea ninguna desigualdad permanente entre el servidor y el amo."[13] La relación social en apariencia más alejada de una relación de igualdad entre los hombres, por el contrario, podía así ser tomada como el mejor ejemplo de lo que constituía la similaridad democrática, más allá de la más evidente de las diferencias. En Norteamérica, la funcionalidad del lazo jerárquico

no alteraba en ese sentido el sentimiento de ser fundamentalmente iguales.

El dinero nivelador

La civilidad igualitaria que reinaba en Norteamérica en la década de 1830 no estaba (todavía) menoscabada por las transformaciones económicas. La Norteamérica de Jackson, sin embargo, no era ya el país esencialmente agrícola del período de la independencia. Las ciudades y los transportes se desarrollaban con la industria, y el comienzo del desplazamiento de la frontera acarreaba un dinamismo generador de enriquecimientos y de desigualdades crecientes. Si la celebración precedente de la benéfica mediocridad de las condiciones y de la frugalidad aún perduraba en ciertos discursos, realmente estaba en vías de emerger otra sociedad. Al mismo tiempo se empezaba a hablar de la oposición entre los ricos y los pobres como de un nuevo hecho estructurante de la sociedad, cuando la escena de la década de 1820 había estado dominada por la escisión entre “demócratas” y “aristócratas”.[14] Pero estas voces eran poco numerosas. El sentimiento de que el enriquecimiento era entonces el fruto legítimo de un trabajo personal era todavía ampliamente compartido. El self made man al mismo tiempo hacía las veces de verdadero héroe nacional, al encarnar los valores del país.[15] Así, el hombre ordinario veía en el nuevo rico más una proyección valorizadora de sus propias posibilidades que un insulto a la modestia de su posición. Las situaciones parecían sobre todo muy móviles, y los ricos no eran aún una casta o una clase. La riqueza caracterizaba todavía situaciones individuales, no se mostraba como una verdadera condición social.

Para ilustrar esta distinción, Frances Trollope refería las palabras de una importante personalidad: “Si un hombre se vuelve rico, arreglémonos para que su nieto sea pobre, y así habremos mantenido la igualdad”.[16] La precariedad de las fortunas se traducía efectivamente por el número importante de quiebras. Beaumont narraba haberse visto impactado por el hecho de que

antes de introducirlo a una asamblea de amigos, un norteamericano le había aconsejado no criticar en la conversación a los que habían quebrado porque varios de ellos se habían visto en esa situación. Al vituperar contra la inmovilidad de las clases altas europeas, cuya prosperidad a sus ojos descansaba en "monopolios de casta", Murat, exiliado del otro lado del Atlántico, hablaba por su parte del "péndulo universal" que regulaba la sociedad y hacía que fuera "posible tanto arruinarse como hacer fortuna". Él resumía en los términos siguientes lo que a su juicio era el corazón del espíritu de igualdad: "En toda sociedad bien organizada existe una corriente ascendente; está formada por aquellos que mejoran su posición social […]. Existe también una corriente descendente; está compuesta de aquellos que, encontrándose fortuitamente ubicados por encima del rango que su habilidad y sus talentos les asignan en la escala social, no saben mantenerse y se vienen abajo […]. Es del interés de la sociedad que estas dos corrientes tengan toda la libertad de actuar".[17] Esta cita expresa claramente la manera como los norteamericanos ligaban entonces la igualdad de condiciones con una relegación a un segundo plano de las distinciones económicas, en función de su movilidad y su dependencia de criterios puramente individuales. En tales condiciones, las desigualdades existentes no eran fuente de ansiedad o de inestabilidad.[18] En esta perspectiva es también como hay que comprender la idea de la época según la cual el dinero era el "gran nivelador" en Norteamérica, calificándolo algunos incluso de "gran apóstol de la igualdad":[19] su movimiento hacía que las desigualdades instantáneas no se congelaran en privilegios, en monopolios o en perpetuidades.

El sentimiento de igualdad de condiciones también se veía alimentado por el orgullo que suscitaba el hecho de poder llevar a cabo una existencia independiente. Incluso si el número de quienes se encontraban en esta situación había disminuido en la década de 1830, la idea de independencia seguía gobernando las representaciones activas de sí y de la sociedad, bajo el modo de una posibilidad o de una promesa, cuando no se encarnaba en los hechos. Siempre constituía un elemento central del imaginario democrático. El estatuto verdaderamente de culto que tuvo desde su aparición en 1841 el ensayo Self-Reliance de Emerson dejó constancia de ello. En esta oda vibrante al individualismo y a la

autonomía, el escritor mostraba la senda de una igualdad-singularidad, haciendo del no conformismo de cada uno la condición de una verdadera sociedad de iguales. Al llamar a sus conciudadanos a reivindicar una no conmensurabilidad radical de esta naturaleza, Emerson sugería que cada norteamericano podía vivir con la cabeza alta, y sentirse el igual de todos sus conciudadanos.

Los equívocos de la igualdad política

Si la revolución de la igualdad podía parecer consumada en las costumbres norteamericanas de esta década de 1830, resultante de un movimiento ascendente y continuo, parecía mucho menos clara en el orden político. En efecto, no había habido ninguna ruptura decisiva entre las modalidades de la participación en las elecciones durante el período colonial y aquellas que habían prevalecido tras la independencia y la adopción de las constituciones de los trece Estados. Ya que los norteamericanos, efectivamente, votaban bajo la dominación inglesa. Pero su voto se ejercía esencialmente en el seno de las comunidades locales, burgos o parroquias, para nombrar los ediles municipales o zanjar en asamblea (como en el marco de los town hall meetings de la Nueva Inglaterra) cuestiones de interés común. Las elecciones existentes, por lo tanto, no tenían ninguna función de representación de un pueblo. El voto carecía de dimensión política, no era un voto de soberanía: estaba ligado a simples funciones de gestión. El término mismo de “ciudadano” no tenía vigencia por eso. Las cartas reales que regulaban ese derecho de voto[20] presentaban rasgos específicos según las provincias y las localidades. Pero su ejercicio estaba en todos los casos ligado a condiciones de propiedad. Parecía entonces natural no considerar como plenamente miembros de una comunidad sino a aquellos que estaban directamente afectados por las políticas públicas, en cuanto contribuyentes sobre todo (ya se hablaba también de stakeholders). Por otra parte, esto había conducido a fijar condiciones de residencia para excluir a los recién llegados o a las personas que efectuaban una estadía temporaria. En ciertos casos también

contaban criterios de pertenencia religiosa. Así, durante el período colonial, los católicos eran alejados de las urnas en cinco Estados y los judíos en cuatro. Si el sufragio era mucho más amplio que en la madre patria, distaba de ser "universal". En total, se estima que menos del 60% de los adultos blancos en esa época satisfacían las condiciones impuestas al ejercicio del derecho de voto.[21]

La revolución condujo a modificar estas condiciones, pero sin perturbar su marco. Las restricciones referentes a los judíos y a los católicos por ejemplo fueron levantadas (sin embargo, la constitución de Carolina del Sur mantuvo como condición el "reconocimiento de la existencia de Dios"); las condiciones de propiedad o de pago del impuesto a menudo fueron flexibilizadas (Pensilvania fue el estado más audaz, mientras que, a la inversa, un tercio de los Estados no modificaron las restricciones coloniales); por otra parte, los milicianos en ocasiones se beneficiaron con una inscripción automática en las listas electorales. Pero la filosofía de la ciudadanía globalmente siguió siendo la del ciudadano-propietario o del contribuyente-ciudadano, y no del individuo-ciudadano democrático. Los padres fundadores en su totalidad concordaron sobre este punto. En efecto, no se fiaban de los riesgos que habría acarreado una extensión demasiado amplia del sufragio, sobre todo en las ciudades. Gouverneur Morris, por ejemplo, sostenía que sólo los ciudadanos-propietarios podían ser sólidos "guardianes de la libertad", mientras que confesaba su temor de ver al pueblo menudo emergente de los obreros urbanos manipulado por los ricos. James Madison, por su parte, llegaba a decir que la corrupción del Parlamento inglés se debía a una calificación demasiado baja del sufragio en las ciudades y en los burgos.[22] Por lo tanto, no es sorprendente que en 1780 un solo Estado, Vermont, haya dado el derecho de sufragio a todos los adultos varones. Hecho significativo, además, nadie militó entonces por una concepción uniforme del derecho de sufragio. Ahora bien, dejarlo regulado por las legislaciones propias de cada Estado conducía de hecho a reducir su dimensión de derecho político fundamental.

Posteriormente, el derecho de sufragio sólo se amplió muy lentamente en Norteamérica:[23] así, en 1855 aún había siete Estados sobre treinta y uno en los cuales existían condiciones fiscales o de propiedad. Y todavía, esta ampliación no se operó sin

dificultades ni retrocesos. Por ejemplo, violentas protestas estallaron en Massachusetts tras el abandono del criterio de propiedad.[24] Nuevas formas de restricción más insidiosas (al no ser tan abiertamente discriminatorias), sobre todo, hicieron su aparición en la década de 1850, mientras que la estructura social del país se modificaba con la llegada masiva de inmigrantes y el primer desarrollo de una población obrera en las ciudades. Es sobre todo el caso de los literacy tests o de los education tests. Incluso antes de que sean utilizados tras la guerra de Secesión en el Sur para impedir el voto de los negros, algunos tests de este tipo se pusieron en práctica desde mediados del siglo para alejar de las urnas a los irlandeses católicos u otras categorías de inmigrantes en Connecticut o en Massachusetts, a los que se unieron en la década de 1870 un gran número de Estados del Norte y el Oeste. Por ejemplo, se dictaron condiciones más estrictas de duración y de permanencia de residencia, para impedir que votasen poblaciones consideradas “flotantes”. A fines del siglo XIX seguían existiendo fuertes contrastes entre las legislaciones del derecho de sufragio, y perduraron largo tiempo. Así, a mediados de la década de 1920 existían todavía trece Estados del Norte y del Oeste que alejaban de las urnas a los ciudadanos iletrados, y sobre todo habrá que esperar el Voting Right Act de 1965 para que la Constitución federal prohíba a los Estados del Sur el uso de los literacy tests o de las father clauses, que no eran más que un medio indirecto de impedir que los negros votasen.

De tal manera, el sufragio se “universalizó” lentamente en Norteamérica sin que haya habido una ruptura franca con el período colonial precedente. No se volvió plenamente “democrático” sino por pequeños toques sucesivos. Los factores de evolución fueron múltiples, aunque dos de ellos desempeñaron un papel mayor. La presión ejercida por el avance de la frontera, primero. Los nuevos Estados no tenían un pasado colonial, su población tenía un acceso fácil a la tierra y el impetus igualitario era allí fuerte. Más importante todavía, fueron las transformaciones de la estructura social global del país las que precipitaron la evolución hacia una ciudadanía propiamente democrática.[25] En efecto, paradójicamente condujeron a disminuir el número de propietarios, al multiplicarse los granjeros locatarios de sus tierras o los propietarios demasiado pequeños, mientras que el crecimiento

de la población urbana tendía también a disminuir el número de personas susceptibles de calificarse. Al lado de la reacción a esta evolución traducida por la introducción de los literacy tests o de las condiciones restrictivas de residencia se operó así mecánicamente, en el otro sentido, un deslizamiento de la concepción de un voto-función a un voto-derecho.

Si las condiciones de esta evolución sugieren claramente el poder de las resistencias latentes a la plena igualdad política, también ponen el dedo en las cegueras que la acompañaron. En efecto, sólo tardíamente la idea de igualdad incluirá a las mujeres en Norteamérica, por no decir nada de la exclusión todavía más larga de los negros o de los indios. La historia de la igualdad es inseparable desde ese punto de vista de una antropología histórica de la individualidad. Al mismo tiempo, no puede concebirse en forma aislada de la consideración de los prejuicios y de las reacciones que en un momento dado limitan el horizonte de la similaridad. Por eso Norteamérica fue el laboratorio ejemplar de la igualdad democrática. Ella ilustró sus realizaciones más audaces al mismo tiempo que los fracasos más perturbadores o las falsificaciones más odiosas, al manifestar tanta sinceridad como hipocresía en su confrontación con su imperativo.

La paradoja francesa

La historia posrevolucionaria de la igualdad en Francia fue hecha de una sucesión de avances y retrocesos. Napoleón había asentado su poder en una reinterpretación autoritaria del espíritu de la Revolución, que mezclaba una filosofía meritocrática de la igualdad con un cesarismo con acentos que hoy se llamarían populistas. La ruptura introducida por la monarquía parlamentaria será simbólicamente marcada por la instalación del régimen censitario. Si se conservaban algunas adquisiciones esenciales de 1789, como la igualdad de los derechos y los principios del gobierno representativo, la idea de igualdad política y de ciudadanía activa se había dejado de lado. Con esta medida, los liberales de la

Restauración pretendían poner una barrera definitiva al proceso revolucionario. Si bien celebraban 1789, temían la marea ascendente de las reivindicaciones políticas y sociales que el acontecimiento había arrastrado tras él. De ahí su obsesión por encorsetar los ideales revolucionarios dentro de su mínima interpretación. Guizot hablaba significativamente de "purgar los principios de 1789 de toda aleación anárquica".[26] Al mismo tiempo que el sufragio universal era percibido como la más terrible de las amenazas, también pretendían romper la aspiración a un mundo más igualitario. La ideología liberal-conservadora, como veremos, se fijará como programa convertir las mentalidades a esta visión degradada de la modernidad democrática.

Por reacción, la restricción al derecho de voto pondrá la cuestión del sufragio universal como el mayor desafío para los oponentes al Régimen de Julio. Mientras que Norteamérica había hecho diseminar la idea de igualdad en la vida social, los franceses, por el contrario, la proyectaron sobre todo en la esfera política en el siglo XIX. También contribuyó a la pregnancia de esta visión el hecho de que, en una sociedad que no había dejado de sentir repugnancia en ver cómo se desarrollaban los cuerpos intermedios, la esencia de lo social estaba ella misma comprendida bajo un modo político. En un mismo movimiento, fue alrededor de la lucha por la conquista de este sufragio universal que se anudó la expectativa de igualdad a comienzos de la década de 1830.[27] Las inmensas esperanzas puestas en los efectos de su proclamación en 1848 se explican de esta manera. La sociedad creyó entonces verdaderamente que el decreto del Gobierno provisional iba a transformarla por completo. Por eso las declaraciones líricas, las escenas de alborozo, los entusiasmos fraternales hicieron irrupción con tanta fuerza en la primavera de 1848. Entonces se pensó en el modo de una evidencia que los efectos regeneradores de la nueva ciudadanía se harían sentir de inmediato. Dio testimonio de esto a su manera la extraordinaria declaración del Gobierno pronunciada en esta ocasión: "La elección pertenece en adelante a todos sin excepción. A partir de esta ley, no hay más proletarios en Francia".[28] El proletario no era entonces solamente el explotado, el término remitía también directamente a la idea de una exclusión global, referida a esos proles romanos, ciudadanos de última clase. Se esperaba así del sufragio universal que resolviese la cuestión social

y señalase la entrada en la plenitud de la igualdad.[29] Múltiples canciones hablaban simultáneamente de esclavos liberados y celebraban la “santa igualdad”. En las cercanías de las primeras elecciones de abril de 1848, el Bulletin de la République observaba dentro de este espíritu: “La República, que no excluye a ninguno de sus hijos, os llama a todos a la vida política; es para vosotros un nuevo nacimiento, un bautismo, una regeneración”.[30] En uno de sus primeros versos, Eugène Pottier, el futuro autor de la Internacional, escribía con ese ánimo:

Todos los franceses son electores,

¡qué felicidad! Yo, sastre;

tú, dorador; él, empedrador,

ahí estamos, en el rango de los hombres.[31]

Efectivamente, 1848 fue en verdad la consagración del ciudadano. Por cierto, el entusiasmo volverá a caer pronto, ya que las Jornadas de Junio y el enfrentamiento de los Rojos y los Blancos en 1849 recordarán que la división social no había sido borrada. Pero el momento feliz de esta república utópica y fraterna ilustró realmente el hecho de que la impaciencia de la igualdad se relacionó primero en Francia con una idealización de la política.

[1]. Véase sobre este punto Gordon S. Wood, Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789-1815, Nueva York, Oxford University Press, 2010.

[2]. Véanse las definiciones que da de esto James Fenimore Cooper en el capítulo “An aristocrat and a democrat” de The American Democrat, Cooperstown, 1838. La oposición de los dos términos es para él la de la minoría y de la mayoría, de los intereses particulares y del interés general, del egoísmo y de la generosidad.

[3]. Véanse los ejemplos dados en John Ashford, “Agrarians” and “Aristocrats”, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

[4]. Para un primer panorama general de los escritos de los viajeros europeos en Estados Unidos, véase el compendio de textos e imágenes comentadas de Aurelian Craiutu y Jeffrey C. Isaac (dir.), America Through European Eyes: British and French Reflections on the New World from the Eighteenth Century to the Present, Pennsylvania State University Press, 2009.

[5]. Sobre la figura desconocida de Jacquemont, véase Aurelian Craiutu, “In search of happiness: Victor Jacquemont’s travel in America”, The European Legacy, vol. 13, nº 1, 2008.

[6]. Achille Murat, Esquisse morale et politique des États-Unis, París, 1832, p. 371.

[7]. Michel Chevalier, Lettres sur l’Amérique du Nord, París, 1835, t. II, p. 408.

[8]. Obsérvese que todos estos viajeros, casi sin excepción, estaban tan impactados por la diferencia norteamericana que la percibían a partir de lo que veían al mismo tiempo como rasgos comunes a las sociedades europeas de la época. Así, lo que comparaban en forma permanente era Norteamérica y Europa.

[9]. Las diversas citas de Beaumont están sacadas de Marie, ou l’Esclavage aux États-Unis, París, 1835, t. I, pp. 224-228.

[10]. Herman Melville dio una ilustración impactante de lo que podría llamarse una “igualdad de elevación” en su novela Mardi (1849). Allí describe las costumbres de una república utópica, la de Vivanza, en la cual la afirmación de la igualdad ciudadana consistía en la elevación de cada uno a la dignidad de rey: “We are all Kings here; royalty breathes in the common air” (cap. 158).

[11]. M. Chevalier, Lettres sur l’Amérique du Nord, op. cit., t. II, p. 410.

[12]. Aunque la palabra boss venía del holandés “boss”, que significaba justamente “amo”. Por lo tanto, la dimensión semántica

era decisiva. Sobre esta hipocresía, véanse las observaciones de J. F. Cooper en The American Democrat, op. cit.

[13]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. II, p. 159.

[14]. Sobre este punto, véanse las exposiciones de G. S. Wood, The Radicalism of the American Revolution, op. cit., pp. 342-343.

[15]. Véase Joyce Appleby, Inheriting the Revolution. The First Generation of Americans, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

[16]. Frances Trollope, Domestic Manners of the Americans, Londres, 1832, vol. II, p. 298 [trad. cast.: Usos y costumbres de los americanos, trad. de Celia Montollo Nicholson, Barcelona, Alba Editorial, 2001].

[17]. Achille Murat, Exposition des principes du gouvernement républicain, tel qu'il a été perfectionné en Amérique, París, junio de 1833, pp. 358-359. El libro está dedicado a Andrew Jackson.

[18]. Véase G. S. Wood, The Radicalism of the American Revolution, op. cit., p. 170.

[19]. La fórmula, posterior, es del jurista alemán Rudolf von Jhering (citado por C. Bouglé, Les Idées égalitaires, op. cit., p. 243).

[20]. En consecuencia, no debe olvidarse que se trataba de un derecho británico, de franquicias acordadas por la potencia colonial.

[21]. La cifra era muy variable, y podía ir del 40 al 80%. Sobre este punto, véase Robert J. Dinkin, "The Suffrage", Encyclopedia of the North American Colonies, vol. I, Nueva York, 1993.

[22]. Sobre estas posiciones, véanse las exposiciones de Alexander Keyssar, The Right to Vote: The Contested History of Democracy in the United States, Nueva York, Basic Books, 2000, pp. 22-23. A partir de entonces, esta obra es una referencia sobre el tema.

[23]. Véase Chilton Williamson, American Suffrage: From Property

to Democracy, 1760-1860, Princeton, Princeton University Press, 1960.

[24]. J. Shklar, La Citoyenneté américaine, op. cit., p. 29.

[25]. A. Keyssar, The Right to Vote, op. cit., pp. 34-42.

[26]. François Guizot, Discurso en la Cámara del 14 de marzo de 1838, en Histoire parlementaire de France, t. III, París, 1864, p. 153.

[27]. Sobre este punto remito a mi obra Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France, París, Gallimard, 1992.

[28]. Bulletin de la République, nº 4, 19 de marzo de 1848. Declaración redactada por Lamartine.

[29]. Esta fe en los efectos socialmente regeneradores del voto universal igualmente había estado en el corazón de la doctrina cartista en Gran Bretaña.

[30]. Bulletin de la République, nº 9, 30 de marzo de 1848. Subrayado en el texto.

[31]. Eugène Pottier, “Le vote universel”, en Œuvres complètes, París, 1966, p. 48.

II

LAS PATOLOGÍAS DE LA IGUALDAD

1. La sociedad dividida

2. La ideología liberal-conservadora

3. El comunismo utópico

4. El nacional-proteccionismo

5. El racismo constituyente

1

La sociedad dividida

La primera historia de la igualdad fue la de una tensión permanente entre formas de realización y movimientos de resistencia, indexada como siempre sobre la indeterminación de la idea que los hombres se hacían de ella, tanto como sobre los combates políticos y las reivindicaciones sociales que la constituyeron. Pero esta historia va a estar marcada por una ruptura decisiva que cambiará su curso: la de la revolución industrial y el advenimiento del capitalismo. La visión de una posible relegación a un segundo plano de las diferencias económicas y la de un mercado que permanecía encastrado en el intercambio social, que habían estado en el corazón del espíritu revolucionario de la igualdad, tanto en Francia como en Norteamérica, resultaron invalidadas. La perspectiva de la realización de una sociedad de iguales, que se había unido con una visión precapitalista de la economía, de pronto debía ser replanteada sobre nuevas bases. Porque es realmente un mundo de la producción y el intercambio muy distinto el que va a imponer su ley a mediados del siglo XIX, con la transformación del modo de producción. El desarrollo de espectaculares desigualdades económicas y, más aún, de las exclusiones y divisiones que fueron su resultante, cambió radicalmente los términos de la cuestión de la igualdad y al mismo tiempo hará entrar a la modernidad en un nuevo ciclo de reacciones y revoluciones.

Las dos clases y las dos naciones

La obra de Sismondi constituyó un buen indicador de la percepción

de este giro. En 1803 él publicaba su primera obra de economía, De la richesse commerciale, el año en que Jean-Baptiste Say también ofrecía la primera edición de su gran Traité. En ese libro hacía un vibrante elogio de la libertad económica en todas sus dimensiones. Nada de todo esto llamaría particularmente la atención, si no fuera porque en 1819 entregó sus Nouveaux principes d'économie politique, donde defendía la opinión diametralmente opuesta de la obra precedente. El subtítulo, "De la richesse dans ses rapports avec la population" [De la riqueza en sus relaciones con la población], sugería en sí mismo la ruptura: Sismondi se dedicaba a la población, y no ya solamente a los mecanismos generales del intercambio y a la producción de la riqueza considerada en sí misma. ¿La razón de esta brecha? En su introducción él explicaba que la comprobación de los "sufrimientos crueles de los obreros de las manufacturas"[1] le había abierto los ojos. Su libro trazará un cuadro impactante de esos sufrimientos y de todas las miserias engendradas por el nuevo régimen de la libre competencia asociado a la multiplicación de las manufacturas. Él será el primero en subrayar que el trabajo y el capital tendían a erigirse en potencias definitivamente separadas, en lucha una contra la otra. "El más fatal cambio acaecido en la condición del jornalero –escribía– […] es que en adelante los obreros nacen y mueren obreros, mientras que antaño el estado de obrero no era más que una preparación, un grado para llegar a un estado superior."[2] La manufactura, lejos de ser una ventaja, de esta manera se había convertido a su juicio en el problema de la sociedad moderna. "Si ella crea una población indigente, insegura del porvenir, inquieta de su existencia, descontenta con el orden actual, si por último crea proletarios, lo que se llama su prosperidad es por el contrario una calamidad nacional", decía con fuerza.[3]

Inglaterra hacía entonces las veces de laboratorio monstruoso de la modernidad. En efecto, fue en sus manufacturas donde el mal había producido los primeros efectos de descomposición a los que del otro lado de la Mancha se había dado el nombre de pauperismo. Las obras que describen y denuncian el nuevo flagelo irán multiplicándose desde comienzos de la década de 1830. Alban de Villeneuve-Bargemont y Charles de Coux, representando lo que se llamará la economía política cristiana, estarán entre los más críticos, llamando a revivificar el artesanado y la economía de proximidad, tanto como a volver a la tierra. También comenzarán a

publicarse encuestas documentadas. En la misma Inglaterra, primero, con las famosas series de los Blue Books encargados por el Parlamento.[4] Pero la situación del otro lado de la Mancha también era seguida con mucha atención en Francia. El barón d'Haussez entregará así La Grande-Bretagne en mil huit cent trente-trois[5] [La Gran Bretaña en 1833] y Maurice Rubichon publicará un grueso Du mécanisme de la société en France et en Angleterre, también en 1833. Estos libros describirán en detalle una población "aglomerada por miríadas" en los talleres, "consagrada a trabajos más humillantes y más pesados que aquellos de los galeotes", reducida a "alimentos, ropas y alojamientos tan escasos y hasta tan precarios que cada día duda de si habrá de ver la próxima mañana".[6] Eugène Buret, apoyado por Louis René Villermé y coronado por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, ofrecerá un poco más tarde, en 1840, la obra decisiva, De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre, que dará una visión oscura e impactante de las manufacturas del otro lado de la Mancha y del proletariado vinculado a ellas. "Inglaterra, el país de la gran industria, es también el país de la guerra social", escribirá de manera lapidaria.[7] En Europa y en el mundo entero, el nombre de Manchester se convertirá así en uno de los apelativos del infierno.

Esta descripción de los efectos destructivos del sistema de las manufacturas no se limitó a narrar la desdicha obrera en sí. Todavía más que el hambre, la indigencia, el amontonamiento en los tugurios, es la ruptura repentina y radical con la perspectiva precedente de una sociedad de iguales lo que constituyó el corazón de las indignaciones y los interrogantes. Con este nuevo proletariado resurgía el espectro de un cuarto orden rechazado a las puertas de la ciudad, excluido incluso de la humanidad común.[8] Con el desarrollo de la nueva industria, la sociedad se encontraba así radicalmente dividida. "En el momento que escribimos – observaba Buret–, el desafecto, la separación de las dos clases, los obreros y los capitalistas, son llevadas al más alto punto en Inglaterra: es una verdadera secesión, y como una preparación para la guerra civil."[9] Era el gran leitmotiv de su encuesta. Los términos de "separación absoluta", de "separación creciente", de "división en dos clases opuestas", no dejaban de repetirse bajo su pluma. Si lo que enfocaba directamente Buret era primero Inglaterra, el problema para él era más general, portador de una

terrible contradicción. “En el momento en que la desigualdad es destruida en el orden político y civil –resumía–, hela ahí que renace, de hecho y de derecho, con un poder que jamás tuvo, en el orden de la industria.”[10] El comentario no dejaba nada en las sombras. El que se expresaba no tenía sin embargo nada de un peligroso revolucionario; su obra había sido recompensada por un cenáculo donde se encontraban Guizot y Tocqueville, al igual que Villermé y Charles Dunoyer. Por cierto, no todo el mundo reaccionaba de la misma manera al leer estas líneas. Si algunos podían encontrar allí una materia para alimentar su rebelión, era más en general el miedo lo que había oprimido a los notables, el miedo a una erupción de violencia vengadora, redoblando hasta el paroxismo el recuerdo de las convulsiones que habían sacudido los primeros años de la Monarquía de Julio. En 1831, la rebelión de los obreros de las manufacturas de seda, en Lyon, por primera vez había dado la voz de alarma. En un artículo del muy juicioso Journal des débats, Saint-Marc Girardin había causado sensación al publicar un análisis en el cual no se sabía qué prevalecía, si el cinismo o el pavor. “La sedición de Lyon –había escrito– reveló un grave secreto, el de la lucha intestina que tiene lugar en la sociedad entre la clase que posee y la que no posee. Nuestra sociedad comercial e industrial tiene su llaga como el resto de las sociedades; esta llaga son sus obreros.”[11] ¿El proletario? Éste era para él el enemigo, el bárbaro, la encarnación de una amenaza de insurrección. Por eso sus fórmulas marcarán largo tiempo las mentalidades. “Cada fabricante –se había atrevido a decir– vive en su fábrica como los plantadores de las colonias, uno contra cien; y la sedición de Lyon es una especie de insurrección de Santo Domingo.” “Los bárbaros que amenazan la sociedad –seguirá insistiendo– no están en el Cáucaso ni en las estepas de la Tartaria; están en los suburbios de nuestras ciudades manufactureras.”

El artículo había producido rechazo, pero había revelado lo que eran los fantasmas conservadores al mismo tiempo que reconocía la realidad de la nueva división social. ¿Cómo entonces tener la pretensión de permanecer fiel al espíritu de 1789, incluso tomado en su definición más mínima, si ya no había una nación, sino de hecho dos mundos separados? Ésa estaba en vías de devenir la cuestión que dominaba las mentalidades. En su Lettre aux prolétaires [Carta a los proletarios] de 1833, Albert Laponneraye,

una de las grandes figuras de la Sociedad de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, que publicará la primera historia de la Revolución Francesa destinada al mundo obrero, observaba abruptamente: “Los treinta y tres millones de individuos que pueblan la Francia están divididos en dos naciones cuyos intereses son muy distintos, muy separados, a saber: la nación de los privilegiados y la nación de los no privilegiados o proletarios”.[12] Por consiguiente, el problema ya no era solamente una cuestión de desigualdades. Se trataba de algo más profundo, que conmovía la idea misma de un mundo común: la comprobación de una sociedad cortada en dos. Al mismo tiempo, para calificar esta situación de exterioridad social se había impuesto el término “ilota”. También a esto correspondió el resurgimiento del término “proletario”, tomado de la Antigüedad, para evocar el hecho de un distanciamiento, un rechazo implacable. Un término “inmundo, injurioso, pagano”, había dicho Lamartine, para subrayar que semejante vocabulario reforzaba el sentimiento de repulsión que inspiraba la realidad que nombraba.[13] Por otra parte, por eso será reivindicado orgullosamente por los militantes obreros que querían marcar las mentalidades cargando con los estigmas de su condición. El proletario era aquel que “permaneció afuera”, para retomar una famosa formulación de Auguste Blanqui.[14] Así, lo que denunciaba Laponneraye era ante todo una situación de exclusión. Si él era una de las figuras más radicales de la agitación obrera a comienzos de la Monarquía de Julio, sin embargo no era un defensor de la idea de comunidad de bienes (sólo en la década de 1840 Étienne Cabet y los neobabuvistas se convertirán en sus paladines). Si él hablaba de “nivelación de condiciones”, no entendía por esto más que una sumisión de todos a la regla en un mundo común; el hecho de que pudiera existir cierta desigualdad de las fortunas, por otra parte, ni siquiera lo contrariaba.[15] Pero se rebelaba contra la división de una sociedad en dos bloques ajenos. Al evocar el momento de esta toma de conciencia, Daniel Stern confirmará ese sentimiento de la época al observar en su Histoire de la Révolution de 1848 que una fracción importante de las clases populares “había llegado a formar una clase aparte, como una nación en la nación, y que se la empezaba a designar bajo un nuevo nombre: el proletariado industrial”.[16] A algunos años de distancia, Benjamin Disraeli empleará términos casi idénticos en su novela Sybil o las dos naciones (1845). Allí también hablará de los ricos y de los pobres

como si conformaran dos naciones extranjeras, que no compartían nada en común, como si se tratara de "habitantes de planetas diferentes".[17]

La exclusión del proletario

Como dijimos, la invención del término "pauperismo", a comienzos de la década de 1830, tradujo esta mutación de la percepción de las distinciones sociales. "La indigencia, bajo el nombre nuevo y tristemente enérgico de pauperismo, invade a las clases obreras de la población –observaba Villeneuve-Bargemont–; ya no es un accidente, sino la condición forzada de una gran parte de los miembros de la sociedad."[18] Esta nueva miseria de condición de los trabajadores no sólo fue percibida en ella misma, a partir de las dificultades de existencia que le estaban asociadas, incluso si la evocación de los tugurios sórdidos, de los harapos remendados o del hambre podían suscitar indignación. Fueron todavía más –hay que insistir en este punto– las consecuencias sociales de exclusión que se derivaban de ella las que constituyeron el verdadero escándalo. "La extrema miseria arroja a las poblaciones afectadas a la vida salvaje –decía Buret– […]. El pauperismo equivale a una verdadera interdicción social: los miserables son hombres fuera de la sociedad, outlaws."[19] Este tema estará en el corazón de la literatura obrera del período. "No somos hombres como los otros", proferirá uno de sus portavoces más escuchados,[20] mientras que el primer diario francés específicamente obrero, publicado en 1830, L'Artisan, journal de la classe ouvrière, advertirá: "Basta, oh nobles burgueses, de echarnos de vuestro seno, pues también somos hombres y no máquinas".[21] Algunas canciones populares hablarán de los obreros como "separados del género humano".[22] El pueblo, resumirá Proudhon, está "fuera de la humanidad por la miseria".[23] Estas citas podrían ser multiplicadas al infinito. Con el nacimiento del proletariado industrial y el hecho de la separación social resurgían así palabras y expresiones que habían servido cuarenta años antes, en 1789, para expresar la relación con el mundo de los privilegiados. Con obreros "aislados de la nación,

puestos fuera de la comunidad social y política, solos con sus necesidades y sus miserias" –la fórmula es de Buret–,[24] el proyecto de construir un mundo de semejantes había perdido toda significación. Por el contrario, lo que había impuesto su ley era la más violenta de las diferencias. De ahí la denuncia omnipresente durante las décadas de 1830 y 1840 del advenimiento de un "nuevo feudalismo". Se la encuentra tanto en plumas obreras como en los informes de investigadores, al igual que en los medios legitimistas, urgidos por recalcar el retroceso que constituía el industrialismo burgués, respecto del viejo mundo, de una "dependencia feliz".[25]

Los más famosos manifiestos políticos del siglo XIX llamarán a refundar el ideal igualitario denunciando este corte. Ése fue el caso del Manifeste des égaux de Sylvain Maréchal, cuya primera publicación señaló en 1828 el nacimiento del socialismo. Otro tanto para la Carta del pueblo, en Gran Bretaña (1839). El Manifeste de la démocratie au XIXe siècle de Victor Considérant (1847) y el Manifiesto comunista (1848) de Engels y Marx también fueron denuncias de la nueva división en clases de la sociedad. Éste será también el objeto del Manifeste des Soixante, de inspiración proudhoniana (1864).

El retorno de la esclavitud

La nueva condición proletaria también fue percibida como una ruptura con el ideal de independencia. Así, Buret, con muchos otros, opuso la figura del artesano, que es ciudadano, que tiene su importancia en la nación, que tiene "relaciones de servicio y de fraternidad" con las otras clases,[26] y la del proletario industrial. De tal modo, la confrontación con una nueva economía social de la dependencia estuvo en el corazón de las reflexiones obreras de la época. De ahí la consigna de la asociación para tratar de hacer revivir en un modo colectivo el viejo ideal de un trabajo autónomo y emancipado. De ahí también la interrogación sobre la posibilidad de encontrar la fórmula de "corporaciones nuevas"[27] susceptibles de proteger el trabajo, organizándolo. En efecto, se comprobaba en

todas partes que la proclamación de la libertad de trabajo, con la supresión de las antiguas corporaciones, jurandas y maestrías que había acarreado, había conducido a una forma inédita de dependencia en el sistema de las manufacturas. La primera palabra que se había impuesto a las mentalidades para describirla había sido significativamente "esclavitud". Pero esta vez ya no se trataba de la "esclavitud civil y política" tal como se la evocaba en los siglos XVII y XVIII. Era la esclavitud de la plantación lo que en adelante se comparaba con la condición proletaria. "La esclavitud está todavía viva en medio de nosotros": esta comprobación sansimoniana describía el mundo industrial tal y como muchos lo vivían o lo veían.[28] Se asimilaba entonces frecuentemente en las canciones de la época a los pobres trabajadores con "negros blancos" o "esclavos blancos", al mismo tiempo que se resucitaba la figura de Espartaco para evocar el camino de una emancipación.[29] La deshumanización del proletario se relacionaba así con su dependencia radical frente al capitalista. Mientras que esa palabra "esclavitud" parecía imponerse como una evidencia para traducir la supervivencia en las manufacturas, simultáneamente se percibía el problema que planteaba su uso en regímenes políticos liberales. De ahí la importancia intelectual y social que tuvo durante esos años la comparación de ambas esclavitudes.

Más allá de los estatutos jurídicos, evidentemente opuestos, del proletario y del esclavo de plantación (o del esclavo doméstico del mundo antiguo),[30] es hacia atrás, en el marco de una economía general de la desdicha, es decir, de la dependencia y de la explotación, como se trató de pensar la especificidad de la nueva condición proletaria. En 1826, el problema ya había llamado la atención de Charles Comte, cuyo Traité de législation comprende un volumen entero consagrado a la cuestión.[31] Uno de los primeros observadores franceses de las condiciones de trabajo en las manufacturas inglesas, el barón d'Haussez, por su parte había formulado la perturbadora pregunta: "Esos negros cuya suerte inspira tanta piedad, ¿son tan desdichados en las plantaciones de las colonias como los blancos encerrados en los sucios talleres de Manchester y de Birmingham?".[32] Teniendo en cuenta la objeción inmediata según la cual los proletarios, por lo que a ellos respecta, por lo menos serían libres, su respuesta dará el tono de toda una parte de la opinión. "No –había argumentado–, su suerte

no difiere de aquella de los negros sino por el modo de venta de los individuos. Los negros son pagados de una vez y para siempre. Los blancos reciben un bajo interés del capital que supuestamente valen. Unos se encuentran bajo la dependencia de amos interesados en su conservación. Los otros pueden morir sin que, a falta de sentimiento humanitario, el interés eleve la voz en su favor. Todos son igualmente esclavos, igualmente fijados en el suelo que los sustenta. Los negros trabajan al aire libre, los blancos en una atmósfera apestada. A unos se los compra, a los otros se los alquila. No es posible encontrar diferencia entre ellos."[33] Como él, la mayoría de los observadores verán en la condición proletaria una versión agravada de la esclavitud. La manera en que alguien como Lamennais resumió la cuestión en Le Livre du peuple (1838) fijará las palabras y las imágenes de la época. Hablando del trabajador moderno, él observaba: "Más le hubiera valido una esclavitud completa. Ya que el amo por lo menos alimenta, aloja, viste a su esclavo, lo cuida en sus enfermedades, a causa del interés que tiene por conservarlo. Pero aquel que no pertenece a nadie es utilizado mientras pueden sacarle algún provecho, y después lo abandonan". [34] Luego martillará hasta la saciedad esas fórmulas en De l'esclavage moderne (1839). La comparación no tenía entonces nada de escandaloso, no hacía más que subrayar hasta qué punto la dependencia del proletario era percibida como el retroceso más terrible que se pudiera imaginar respecto del antiguo ideal de constituir una sociedad de iguales.[35] Pensemos que sólo treinta o cuarenta años separaban esos textos de 1789.

Norteamérica y la revolución de mercado

La Norteamérica de las décadas de 1830-1840 no podía ser descrita en estos términos. En primer lugar, allí el desarrollo de las manufacturas había sido más lento que en Inglaterra y en Francia. En ninguna parte se encontraban esas masas de mujeres y de niños sometidos en los talleres que los observadores describían en estos últimos países. El trabajo independiente, sobre todo, ocupaba allí un lugar mucho más considerable, y seguía siendo la matriz de la

representación que los norteamericanos se hacían de su sociedad. La "revolución del mercado"[36] ciertamente había empezado a producir sus efectos, y la ideología jacksoniana puede ser comprendida como una reacción crítica a ésta, al mismo tiempo que participaba en un movimiento de prolongación de los ideales revolucionarios. Pero la revolución industrial todavía estaba lejos de haberse realizado en Norteamérica. A la pregunta "¿qué es el trabajo norteamericano?", alguien como Daniel Webster, el lexicógrafo, que también era uno de los cabecillas del partido Whig opuesto a los demócratas, respondía en 1840: "La mejor forma de describirlo es decir que no es el trabajo europeo".[37] Él apoyaba su afirmación en la estimación de que el 90% del trabajo allí era todavía independiente, ya sea en la forma de pequeños cultivadores, artesanos o comerciantes. La cifra era entonces ampliamente sobrestimada (de hecho correspondía a la realidad de los albores del siglo XIX), pero traducía claramente la manera en que muchos seguían viendo las cosas.[38] Ciertamente, se oía una campana muy distinta en las filas demócratas, donde se empezaba a poner el acento en los efectos destructivos del capitalismo naciente. Estas representaciones opuestas, sin embargo, permanecían inscritas en una misma cultura política, ya que el desacuerdo residía en el análisis de la realidad, considerada de una manera alternativa conforme a ese ideal o en contradicción con él.[39]

La cultura norteamericana de la autonomía, por otra parte, era tan fuerte que el crecimiento incluso limitado de una nueva población de trabajadores –los asalariados– podía aparecer como un problema y una amenaza fundamental. Nadie expresó mejor el miedo de ver que esta contradicción socavara Norteamérica como Orestes Brownson en su famoso ensayo de 1840, "The laboring classes".[40] El fogoso panfletario veía en el ocaso del trabajo independiente la matriz de una nueva Norteamérica, que iba a estructurarse por el conflicto del hombre y del dinero, y estaría condenada a abandonar sus ideales de origen. El salariado no podía ser para él más que un slave labor, opuesto al free labor. El sistema del salariado, decía, no es más que una "astucia diabólica" que para el fabricante tiene todas las ventajas del sistema de la esclavitud sin sus inconvenientes y sin que sea en absoluto estigmatizado. Aunque él mismo haya reconocido que las fábricas de Nueva Inglaterra no podían ser comparadas con las de Birmingham o Manchester, sin embargo no

vacilaba en decir que la esclavitud era preferible al salariado.[41] “El trabajo asalariado –escribía– tiene todas las desventajas de la libertad y ninguno de sus beneficios, mientras que el esclavo, si bien no tiene sus beneficios, tampoco tiene sus inconvenientes.” Las expresiones de Brownson no se distinguían en este punto de las de Lamennais. La sensibilidad de ese hard money democrat realmente correspondió al miedo de los primeros obreros de fábrica a encontrarse un día en una posición equivalente a la de los esclavos del Sur.[42]

Por lo tanto, aunque luego engendrará efectos diferentes, una misma ruptura en los ideales revolucionarios tuvo lugar de ambos lados del Atlántico con el desarrollo del capitalismo. Ella va a engendrar nuevas impaciencias y nuevas expectativas. Y en consecuencia va a suscitar nuevas utopías al mismo tiempo que una redefinición del conservadurismo. Los efectos sociales y políticos de esta irrupción del capitalismo serán reactivados a fines del siglo XIX con la entrada en la primera globalización. Entre estos dos momentos, que delimitan el siglo XIX, van a ser formuladas cuatro grandes tentativas de recalificación del ideal igualitario, para conjurar su dinámica o reinterpretar su sentido. Ellas constituyeron sus cuatro grandes patologías. La ideología liberal-conservadora, que se forja en las décadas de 1820-1830, se organizará en torno de una reinterpretación jurídica a minima de la revolución de la igualdad. Ella se ocupará simultáneamente de legitimar las desigualdades existentes remitiéndolas a la inmoralidad del proletario o pretendiendo naturalizarlas. La idea comunista, a la inversa, bosquejará (desde la década de 1840) el proyecto de un nuevo mundo comunitario y racional que descanse en la eliminación de una competencia considerada responsable de todos los desarreglos. De esta manera, la igualdad será comprendida bajo los modos de la construcción de un mundo uno y armónico. Estas dos visiones estructurarán las oposiciones de todo el siglo. Pero el advenimiento de la primera globalización, en la década de 1890, conducirá a complicar este paisaje. Primero hará su aparición el nacional-proteccionismo, oponiendo la definición sustancial de una igualdad-homogeneidad, fundada en la xenofobia y el repliegue sobre el espacio nacional, a la precedente perspectiva

revolucionaria de una igualdad-relación entre los individuos. Simultáneamente, Norteamérica radicalizará la igualdad de rechazo bajo las formas de un racismo destinado a instituir una unidad imaginaria del mundo blanco. La idea de igualdad democrática resultó negada y pervertida de estas cuatro maneras, que dibujaron las figuras posibles de su inversión. Sólo serán superadas con el advenimiento del Estado social redistribuidor.

[1]. Jean de Sismondi, Nouveaux principes d'économie politique (1819), 2ª edición, París, 1827, t. I, p. XXII.

[2]. Ibid., t. II, p. 345.

[3]. J. de Sismondi, "Comment les manufactures contribuent-elles au bonheur national ?", en Études sur l'économie politique, París, 1837, t. II, p. 331. En este pasaje se encuentra una primera formulación del famoso aforismo de Engels, para quien la manufactura producía al mismo tiempo algodón y pobres.

[4]. M. Rubichon y L. Mounier los traducirán en parte en Extraits des enquêtes et des pièces officielles publiées en Angleterre par le Parlement depuis l'année 1833 jusqu'à ce jour, accompagnés de quelques remarques faites par les éditeurs, 6 vols., París, 1840-1843.

[5]. 2 vols., París, 1833.

[6]. Maurice Rubichon, Du mécanisme de la société en France et en Angleterre, París, 1833, p. 244.

[7]. Eugène Buret, De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre, París, 1840, t. II, p. 50.

[8]. Véase Louis-Pierre Dufourny de Villiers, Cahiers du quatrième ordre, celui des pauvres journaliers, des infirmes, des indigents, etc., l'ordre sacré des infortunés, nº 1, abril de 1789.

[9]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses…, op. cit., t. II, p. 51.

[10]. Ibid., p. 46.

[11]. Journal des débats, 8 de diciembre de 1831 (el artículo fue reproducido en sus Souvenirs et réflexions d'un journaliste, París, 1859). Las citas que siguen están extraídas del mismo artículo. Sobre la asimilación de los proletarios a los antiguos bárbaros, véase Pierre Michel, Un mythe romantique, les barbares (1789-1848), Lyon, PUL, 1981.

[12]. Albert Laponneraye, Lettre aux prolétaires, febrero de 1833, p. 1.

[13]. Citado por Iouda Tchernoff, Le Parti républicain sous la monarchie de Juillet, París, Pedone, 1901, p. 203.

[14]. Sociedad de los amigos del pueblo, Procès des Quinze, París, 1832, p. 9.

[15]. Véanse sobre este punto los desarrollos en "De la véritable démocratie", en Albert Laponneraye, Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale, París, 1835, t. II (véanse sobre todo pp. 180-183).

[16]. Citado por Louis Chevalier, Classes laborieuses, classes dangereuses, París, Hachette, "Pluriel", 1978, p. 598.

[17]. Benjamin Disraeli, Sybil, or the Two Nations, Londres, 1845; trad. francesa, Les Deux Nations, París, 1847 (véase principalmente libro II, cap. 5) [trad. cast.: Sybil o dos naciones, trad. de Pedro de Tena, Barcelona, Editorial Debate, 2002].

[18]. Alban de Villeneuve-Bargemont, Économique politique chrétienne (1834), Bruselas, 1837, p. 15.

[19]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses, op. cit., t. II, pp. 1-2.

[20]. Grignon, Réflexions d'un ouvrier tailleur sur la misère des ouvriers en général, París, 1833, p. 2.

[21]. Prospecto, 22 de septiembre de 1830.

[22]. Véase por ejemplo Charles Gilles, “Les mineurs d’Utzel”, en la selección La Voix du peuple, París, 1848, t. I, p. 33.

[23]. Pierre-Joseph Proudhon, Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère (1846), nueva edición, París, 1923, t. I, p. 340 [trad. cast.: Sistema de las contradicciones económicas, o filosofía de la miseria, trad. de Francisco Picasso y Margal, Asturias, Editorial Júcar, 1975].

[24]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses, op. cit., t. II, p. 49.

[25]. Villeneuve-Bargemont habla así de la aristocracia del dinero y de la industria como de un nuevo feudalismo “mucho más despótico, mucho más agresivo, mil veces más duro que el feudalismo de la Edad Media” (véase el capítulo “D’une féodalité nouvelle”, en el libro I de su Économie politique chrétienne, op. cit.).

[26]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses, op. cit., t. II, pp. 23-25.

[27]. La fórmula viene de los medios proudhonianos. Sobre esta cuestión, véanse mis exposiciones en Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours, París, Seuil, 2004 [trad. cast.: El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 a nuestros días, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007].

[28]. Abel Transon, De la religion saint-simonienne. Aux élèves de l’École polytechnique, París, 1830, p. 47.

[29]. Véase La Voix du peuple, op. cit., t. I, p. 257, o t. II, p. 43.

[30]. Los análisis de la época mezclan a menudo las dos formas, pese a sus diferencias.

[31]. Charles Comte, Traité de législation, ou Exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires, 4 vol., París, 1826. Véase el t. IV.

[32]. Citado en A. de Villeneuve-Bargemont, Économie politique

chrétienne, op. cit., p. 154.

[33]. Ibid.

[34]. Félicité de Lamennais, Le Livre du peuple, París, 1838, p. 23.

[35]. Véase por ejemplo Louis Blanc, “De l’esclavage aux Colonies”, Revue du progrès, t. III, 15 de enero de 1840.

[36]. Véase Charles Sellers, The Market Revolution: Jacksonian America, 1815-1846, Nueva York, Oxford University Press, 1991, así como John Lauritz Larson, The Market Revolution in America: Liberty, Ambition and the Eclipse of the Common Good, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.

[37]. Citado por Jonathan A. Glickstein, Concepts of Free Labor in Antebellum America, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 43.

[38]. Véase Eric Foner, Free Soil, Free Labor, Free Men: the Ideology of the Republican Party before the Civil War, Oxford, Oxford University Press, 1970.

[39]. Por lo que a ellos respecta, probablemente los historiadores coincidirían en la actualidad en considerar que la Norteamérica de esa época estaba estructurada por una tensión entre una fe que había permanecido muy viva en la capacidad para cada individuo de manejar su destino y un desarrollo del capitalismo cuyo poder transformador aún no se percibía.

[40]. Publicado en la Boston Quarterly Review de julio de 1840; retomado en The Early Works of Orestes A. Brownson, vol. V, The Transcendentalists Years, 1840-1841, ed. por Patrick W. Carey, Milwaukee, Marquette University Press, 2004. Las citas que siguen fueron extraídas de esta edición.

[41]. “We regard the slave system as decidedly preferable to the system at wages” (ibid., p. 306).

[42]. Sobre este punto, véanse las exposiciones de J. Shklar, La Citoyenneté américaine, op. cit., pp. 32-33 y pp. 106-109.

2

La ideología liberal-conservadora

El credo de los revolucionarios norteamericanos y franceses había consagrado el principio de la igualdad de condiciones. La sociedad de semejantes, cuya existencia fundaba este último principio, por cierto no implicaba de ningún modo a sus ojos una igualdad de situaciones. Pero las diferencias en la materia no parecían justificables a menos que no tuvieran ningún carácter propiamente social. Dos términos habían servido entonces para delimitar el campo de las desigualdades aceptables entre individuos: los de virtud y de talento. Así, el artículo VI de la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 estipulaba: "Todos los ciudadanos, siendo iguales a sus ojos [de la ley], son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos". La Declaración de los Derechos de 1793 había retomado la fórmula. La virtud y el talento: la conducta de los individuos por un lado, y las dotes de la naturaleza por el otro. La ideología liberal-conservadora va a fundarse a todo lo largo del siglo XIX en una dilatación al extremo de la interpretación de estas nociones. Ampliación máxima de la percepción del campo de la responsabilidad individual (para tratar acerca de la virtud) y exacerbación del lugar de las variables heredadas (para percibir el talento) condujeron de esta manera a reducir al estado de piel de zapa la dimensión propiamente social de las desigualdades. Una verdadera subversión de la representación del mundo democrático se operó por el sesgo de esta vuelta de tuerca semántica incansablemente repetida.[1] La idea de similaridad, en consecuencia, fue así vaciada de la interrogación siempre abierta sobre su justo alcance que la constituía. Fue empequeñecida y fijada hasta disolverse en la simple igualdad de los derechos.

La estigmatización del obrero

En la Francia de la década de 1830, el hecho social mayor residía en la explosión de las desigualdades engendrada por el desarrollo del capitalismo. Pero paradójicamente son los miserables los que van a ser puestos en el banco de los acusados en las filas conservadoras, ya que su inconducta es caracterizada como la causa principal de su triste condición. Incluso extremas, de esta manera las desigualdades resultaban moralmente justificadas. Para tomar la medida del apaciguamiento de la mala conciencia burguesa que resultaba de esto, basta con leer a los grandes investigadores sociales del período. Estos llevaron a cabo una obra notable para hacer conocer la condición obrera de la época. Adolphe Blanqui, Louis Reybaud o Louis René Villermé van a penetrar en los tugurios insalubres, seguir al obrero al cabaret, visitar los talleres recalentados y polvorientos, dar estadísticas sobre los salarios, los accidentes de trabajo, la edad de los niños que trabajan al pie de las máquinas. Examinarán los detalles de la vida cotidiana, la vestimenta, el alimento, la bebida, los juegos, las conductas sexuales. En particular, Villermé dejará una huella con su Tableau de l'état physique et moral des ouvriers, publicado en 1840. Ciertamente, dio una descripción espantosa de la vida de las obreras y los obreros de las manufacturas de algodón, de lana y de seda que conoció en Lille, en Ruán o en Mulhouse. Pero en modo alguno ésta constituyó en él la matriz de un pesimismo o de una duda crítica sobre la modernidad industrial. El autor del Tableau subrayaba también lo que consideraba las mejorías, incluso modestas, de la vida de los obreros, llegando a decir, en contra de los pesimistas de toda especie: "Es bueno que los obreros sepan que su condición hoy es mejor de lo que nunca fue".[2] Villermé, por cierto, no negaba los efectos de la competencia sobre los salarios. Pero, estimaba, "no olvidemos que, excepto en los tiempos de crisis, la enorme mayoría de los trabajadores laboriosos, ordenados, ahorrativos, previsores, pueden mantenerse con sus familias, aunque no puedan ahorrar".[3] Tal era el corazón de su visión del problema: la miseria era in fine siempre engendrada por la imprevisión, la corrupción, el

derroche y la embriaguez. Los factores propiamente económicos e industriales tenían su parte en la determinación de la condición del trabajador, pero lo esencial para él era que los obreros no habían comprendido que “el remedio a su pobreza está en su buena conducta”.[4] El incremento de los salarios, por lo tanto, no habría aportado ningún cambio de haber subsistido las “costumbres de derroche y de desorden”.

Esta denuncia de los vicios de la clase obrera como causa principal de su miseria, y por consiguiente de las desigualdades insoportables, será el leitmotiv de todos estos investigadores. Veamos a Buret. Nadie pintó un cuadro más negro de la condición obrera en Francia y en Inglaterra. Pero sin embargo también él tiene las palabras más terribles para asociar el vicio y la miseria en sus observaciones. La crítica social nunca llegó en él a arrancarse del basamento de un moralismo invasor. Tras haber descrito con el más despiadado realismo los “barrios malditos” donde habitan los asalariados de la industria, hablado de hombres, mujeres y niños “caídos en la vida salvaje”, concluía: “Allá percibirán la miseria bajo un aspecto tan horrible que les inspirará más repugnancia que piedad, y se verán tentados a mirarla como el justo castigo de un crimen”.[5] Si Buret “sucumbió” a esa tentación de la estigmatización del proletario, muchos otros no tendrán esas vacilaciones y lo agobiarán sin más preámbulos. Puede hablarse a este respecto de un verdadero bombardeo ideológico. Saint-Marc Girardin, que se había distinguido al calificar en 1831 de “bárbaros” a los obreros de las manufacturas de seda, en Lyon, que se habían rebelado, será el primero en lanzar la ofensiva para quitar toda mala conciencia a la burguesía. “La miseria es el castigo de la pereza y el derroche. Éstas son las enseñanzas que nos da la historia”, había lanzado fríamente en 1832, desde la tribuna de la Sorbona.[6] Una enorme cantidad de libros y artículos enunciarán de diferentes maneras estas expresiones durante la Monarquía de Julio. En su compendio consagrado a las “clases peligrosas”, que hará referencia a la época, Frégier irá todavía más lejos. En efecto, él criminalizará el mundo obrero ampliando la categoría de las “clases pobres y viciosas” a la de clases peligrosas. Para él no bastaba con que el proletario fuera considerado un miserable y un depravado, todavía era necesario ver en él la más terrible de las amenazas.[7]

Si los vicios de los individuos eran las verdaderas fuentes de la miseria, ésta por lo tanto no podía ser superada sino a costa de una empresa de moralización. “La virtud es para el hombre la verdadera guardiana del bienestar”, dirá Gérando, una de las grandes figuras de la filantropía de la época.[8] Las conclusiones de la mayoría de las investigaciones sociales lo seguirán para hacer de la moralización de la clase obrera el motor esencial de la mejoría de su suerte. “La virtud, que para todas las condiciones humanas tiene ventajas comunes, para cada una de ellas socorros especiales, viene con una suerte de predilección a envolver a la clase trabajadora con una protección saludable”, dirá todavía sentenciosamente Gérando.[9] Ni Estado providencia ni regulación del capitalismo, sino virtud-providencia: ése es el remedio manifestado de manera repetitiva por toda la literatura consagrada al pauperismo. Práctica de la virtud que, fuera de sus efectos directamente benéficos sobre las condiciones de vida de los individuos, también debía tener según Gérando un efecto político propio, llevando a cada uno a “estar contento de su suerte”, “a considerar sin envidia las situaciones en apariencia más felices”, “a preservarse de la impaciencia y de la amargura”.[10] El caso francés retuvo primero nuestra atención, pero del otro lado de la Mancha encontramos el estricto equivalente de la literatura que acabamos de evocar. Hacia un llamado a la moralización de las clases trabajadoras es también adonde convergieron en Inglaterra los resultados de las grandes investigaciones parlamentarias consagradas al pauperismo. Dan testimonio de esto las conclusiones de la de 1834, la primera y más famosa de ellas. En siete imponentes volúmenes in-folio encontramos reunidos en forma de estadísticas detalladas, de hechos y de observaciones directas, un lujo de detalles cada uno más agobiante que el otro (Marx hará su agosto con esto en El capital). Ahora bien, éstas son las líneas con las que los comisarios reales concluían su trabajo: “Los comisarios reconocen y declaran que no hay que contar tanto con un arreglo económico cualquiera como con la influencia de la educación moral y religiosa”.[11] Tanto en Inglaterra como en Francia, se llamaba así a moralizar a los pobres para mejorar su suerte.[12] Puesto que ellos eran los responsables de su propia condición, no había motivos para hablar de injusticia.

El llamado a la virtud y a la responsabilidad del proletario se

relacionó durante este período con la instalación, por parte de los gobiernos liberales y conservadores, de medios que supuestamente iban a hacerlos florecer.[13] Su "política de la igualdad", de tal modo, se redujo a la apertura de instituciones de previsión. Las primeras mutuales vieron la luz del día en este marco, y el desarrollo de las cajas de ahorro tuvo el mismo objetivo. Pero mientras que los franceses se quedaban en estas iniciativas, los ingleses llevaron mucho más lejos la empresa de moralización. Así, un verdadero Estado-moralizador se construyó en el siglo XIX del otro lado de la Mancha, con la instauración de las workhouses, las acciones que apuntaban a destruir los tugurios, pero también el desarrollo de todo un arsenal legislativo (para limitar las relaciones sexuales prenupciales o luchar contra la obscenidad, por ejemplo). Por otra parte, poderosas ligas de virtud y sociedades filantrópicas acompañaron sobre el terreno la acción pública. The London City Mission, The Charity Organization Society, The Salvation Army, The London Bible Woman and Nurses Mission o The Moral Reform Union, para no citar sino las más poderosas y más famosas de ellas, [14] contribuyeron así a acreditar, por su misma existencia, la idea de que las desigualdades más flagrantes no eran más que la consecuencia del vicio y la impiedad.

El régimen industrial y la desigualdad necesaria

El liberalismo conservador, lo dijimos, no cejó en tratar de reducir el campo de la noción de desigualdad, extendiendo simultáneamente los de la responsabilidad individual y de las desigualdades naturales. Las formas de la nueva economía capitalista van a ser presentadas en este espíritu como una justificación objetiva suplementaria del rol considerado como motor de estas desigualdades naturales en el funcionamiento social. Charles Dunoyer, uno de los grandes ideólogos del Régimen de Julio, desarrolló largamente este punto. Consagró varias secciones de su Liberté du travail, su principal obra económica, a tratar la cuestión de la desigualdad de condiciones en el régimen industrial. [15] "El efecto del régimen industrial –escribía– es destruir las

desigualdades artificiales (no naturales); pero lo hace para que surjan mejor las desigualdades naturales."[16] Por su parte, daba su pleno efecto a esta última categoría de desigualdades, antes secundarias respecto de las ventajas que podían dar el nacimiento u otras diferencias socialmente instituidas. Por lo tanto, todo partía de las diferencias de capacidades físicas, intelectuales y morales que supuestamente constituyen una ley de la especie humana. El efecto del régimen industrial, "en consecuencia, no es tanto hacer desaparecer la desigualdad entre los hombres como clasificarlos de otro modo".[17] El régimen industrial, ¿un puro régimen natural? Éste es el corazón de la nueva ideología liberal-conservadora que se impuso en Europa en las décadas de 1830 y 1840. Ella también moralizaba la naturaleza por otro aspecto, al no separar las facultades naturales y los comportamientos, al asimilar la inteligencia y la virtud, el talento y la buena conducta, transformando así las diferencias naturales en formas de distinción moral. De tal modo se abandonaba la idea, tan presente durante la Revolución, según la cual la ley podía ser considerada como una segunda naturaleza bienhechora; una vez más se abandonaba la visión de una posible regeneración de los hombres que pudiera arrancarlos a sus determinismos de origen. Así, la naturaleza había terminado por ser asimilada al orden existente del mundo.[18]

Sin embargo, Dunoyer no se quedaba en esta comprobación. "Tras haber dicho que la igualdad de condiciones no es posible en el régimen industrial, añadiré resueltamente que no es deseable", escribía, en efecto.[19] En una economía de crecimiento y de innovación, proseguía, "las superioridades […] son la fuente de todo lo que se hace de grande y de útil […]. Reduzcan todo a la igualdad y habrán reducido todo a la inacción". Las desigualdades sociales eran por lo tanto para él funcionalmente necesarias; ellas constituían el basamento de la necesaria división del trabajo y el motor de la emulación. "El desarrollo de la industria sería lisa y llanamente imposible si los hombres fueran todos igualmente felices", se atrevía a concluir. En esta tensión creadora de las desigualdades, el abismo de la miseria también tenía un papel para Dunoyer. "Es bueno –seguía escribiendo– que haya en la sociedad lugares inferiores donde estén expuestas a caer las familias que se conducen mal, y de donde no puedan levantarse sino a fuerza de comportarse bien. La miseria es ese infierno temible. Es un abismo

inevitable, puesto al lado de los locos, de los disipadores, de los libertinos, de todas las especies de hombres viciosos, para contenerlos."[20] Por todos esos conceptos, por lo tanto, la desigualdad podía ser considerada como la ley del mundo, indisociablemente natural, moral, social y psicológica. En el siglo XIX, las leyes de la economía liberal eran al mismo tiempo las de una naturaleza enemiga de la igualdad. La ideología liberal-conservadora reunió en favor de ese deslizamiento las concepciones más aristocráticas y las más reaccionarias de la desigualdad como motor necesario y positivo del mundo. Es en este movimiento como fue teorizada la contradicción entre la libertad y la igualdad.

La igualdad contra la libertad

Jacques Necker había sido el primero en bosquejar esta oposición en sus Réflexions philosophiques sur l'égalité. Publicadas en 1793, como anexo a su Révolution française,[21] pueden ser consideradas como la primera interpretación conservadora de conjunto del fenómeno revolucionario, constituyendo la contrapartida francesa de la obra de Edmund Burke. Pero mientras que este último sobre todo había instruido el proceso del antiliberalismo político, Necker propuso una crítica más societal, anunciando algunos de los grandes temas de las obras liberales posteriores sobre la marcha irresistible de la igualdad. Él admitía la idea de igualdad natural tanto como la igualdad de los derechos. Pero condenaba lo que describía como un desvío de estos principios. En efecto, para él el problema era que la destrucción de las distinciones injustificadas, aquellas que estaban fundadas en el nacimiento en primer lugar, había tendido a prolongarse por una impugnación generalizada de las diferencias sociales: "Hicimos la guerra a todas las superioridades, la guerra a las fortunas, la guerra a los talentos, la guerra a los favores, la guerra a las reputaciones, la guerra a las autoridades pasajeras. No quisimos nada que prevaleciera, desde que la igualdad política pareció la garantía del resto de las igualdades".[22] No había por lo tanto nada más urgente para él que romper el encadenamiento y el encantamiento. ¿Cómo? Declarando la igualdad enemiga del orden

social desde el momento en que desbordaba de su estricto marco de origen. “Las desigualdades armonizadas, ésa es la consigna del universo”, defendía. Los conservadores del siglo XIX especificarán esta crítica jerarquizando estrictamente los valores de igualdad y de libertad. La libertad debía tener a sus ojos la preeminencia, ya que tenía un carácter universalizable, mientras que la igualdad, que descansaba sobre el proyecto de una transferencia de las riquezas, era acusada de “parcialidad”, de relacionarse con la idea de una división social, en suma, de tener un contenido de lucha de clases. Su ejercicio era al mismo tiempo asimilado a la extensión del poder –coercitivo– considerado necesario a su implementación. Esta temática de la igualdad liberticida estuvo en el corazón de la ideología liberal-conservadora, y no cesó de irrigar las justificaciones de un statu quo social y la resistencia a las ideas reformadoras.

Simultáneamente se instruyó el proceso de la similaridad, también sospechada de volverse contra los ideales revolucionarios primigenios. Fue Tocqueville quien subrayó notoriamente lo que consideraba la más preocupante de las evoluciones del mundo democrático. Al mismo tiempo que reconocía en la similaridad el principio generador de la democracia como forma social, daba así la alarma contra lo que para él tendía a llevar a su reverso: el advenimiento de un mundo dominado por el conformismo y la mediocridad; la generosa sociedad de los semejantes, adoptando entonces el triste rostro de una “masa común”, de una “muchedumbre innombrable de hombres semejantes e iguales que giran sin descanso sobre sí mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares”. Tras sus pasos, las voces alimentadas de una verdadera fobia de la mediocridad popular no dejarán de hacerse oír con fuerza en el siglo XIX.[23] Alguien como Nietzsche, sobre todo, hizo resonar sus acentos más radicales al estigmatizar de manera obsesiva y despreciativa el “rebaño” humano. Era una segunda manera de abandonar el ideal de igualdad. La ofensiva se llevará a cabo de manera continua en esos dos frentes de la libertad y de la distinción, adosándose el miedo de los poseedores al desprecio aristocrático a la plebe.[24] La obra maestra de Berdiaev, De l’inégalité, dará su síntesis más impactante en los albores del siglo XX.[25] La idea misma de una reducción general de las desigualdades evidentemente no tenía ya ningún sentido en este

marco, a tal punto era desvalorizado el valor de igualdad. Sólo se podía pensar en la movilidad marginal de situaciones individuales. El mantenimiento ostentado de la fe en los principios de 1789 se unía de tal modo a su interpretación más minimalista.

La naturalización de la desigualdad

La invocación del talento también desempeñó un papel central en la legitimación de las desigualdades. A costa de una manipulación de esta noción. Incluso antes de que sea consagrado por la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, el término había sido ampliamente utilizado, tanto por Rousseau como por Thomas Paine en particular, como una categoría explicativa y justificativa de las diferencias. Pero no obstante sin ser jamás definido con rigor. Si se abren los diccionarios de la época, la palabra "talento" pertenece claramente al registro del orden natural. "El talento –se lee en la Encyclopédie– es una disposición natural, una aptitud a un arte mecánico o liberal […]. Todos los talentos, de cualquier especie que sean, no dependen de nosotros, y por consiguiente no deben inspirarnos ni orgullo para nosotros ni desprecio para los otros." El Dictionnaire de l'Académie française, en su edición de 1786, por su parte observaba: "Don de la naturaleza, disposición y aptitud natural para ciertas cosas, capacidad, habilidad". Este término hacía referencia implícita a cualidades eminentes, indicaba capacidades de excepción. En cierto modo, los talentos siempre eran especiales, particulares. Si no estaban igualmente distribuidos por la naturaleza, podían, sin embargo, ser considerados como ventajosos para todos. Distinguían a algunos individuos, pero eran amigos de la humanidad. Porque la naturaleza en general era percibida como benefactora. En el siglo XVIII los hombres siempre se referían a ella para legitimar sus proyectos de emancipación o para encontrar el modelo de un orden justo. Estaba del lado del bien, del derecho, de la igualdad. Parecía evidente hablar de igualdad natural entre los humanos, y los utopistas se presentaban como sus fieles observadores. Así, en 1755 alguien como Morelly podía dar el título de Código de la Naturaleza a su obra fundadora del ideal

comunista.

La percepción de la naturaleza va a “cambiar de campo”, si se puede decir, en el siglo XIX. En adelante, a ella se referirán para explicar lo que divide a los hombres y no ya lo que los acerca, para designar lo que los coerciona y no ya lo que los libera. En este movimiento se pasará de una justificación de la distinción de algunos a la de un sistema general de las desigualdades y de una jerarquía social. Esta mutación será la gran obra de la ideología liberal-conservadora. Los escritos de Guizot van a ilustrarlo de manera ejemplar. Éste se envolvió en la retórica revolucionaria para denunciar con vigor la idea de privilegio, pero mientras que los hombres de 1789 oponían a esta noción un principio de igualdad social, él la confronta con la de desigualdades naturales. En efecto, el privilegio es para él una patología de la desigualdad y no una herida hecha a la igualdad. Por eso, vale la pena seguir paso a paso su razonamiento. “Los hombres –escribía– son todos de la misma naturaleza, y por eso plenamente semejantes; pero las fuerzas de que está dotada esta naturaleza no están repartidas en todos en las mismas proporciones; y desde ese punto de vista, los hombres son realmente desiguales.”[26] En consecuencia, las desigualdades naturales son un hecho, fundado en formas de superioridad o de distinción susceptibles de ser consideradas como “objetivas”. Lo que era inaceptable para Guizot era únicamente la transformación de estas desigualdades naturales en desigualdades sociales, definidas éstas de manera restrictiva como asimiladas a los privilegios. Transformación que a su manera de ver procedía de un doble deslizamiento. Una pretensión a la extensión fuera de su alcance de origen, en primer lugar. Cuando aquellos que poseen una superioridad física, por ejemplo, quieren imponer un poder general asentado en esta base, reprimiendo a aquellos que poseen talentos de otro orden, por ejemplo, o cuando aquellos que se benefician con una superioridad determinada impiden que los otros adquieran las capacidades que constituyen su fuerza. Las desigualdades naturales se vuelven sociales cuando sus poseedores quieren excluir las otras desigualdades, igualmente naturales, que podrían competir con ellos o que pretendan compartir su dominio. “Así –escribía Guizot para ilustrar sus palabras–, aquellos que reinaron por la superioridad de las armas quisieron impedir que sus súbditos se ejercitasen en las armas, no importa qué disposiciones pudiesen

tener para volverse a su vez fuertes. Aquellos que debían su dominación a la superioridad de la mente trataron de sofocar el desarrollo de las otras mentes. Los ricos tuvieron miedo de ver que los pobres se enriqueciesen. Todas las desigualdades, originariamente derivadas de ciertas superioridades naturales y de su influencia, declararon la guerra a esas mismas superioridades naturales de las que habían obtenido sus títulos, pero que podían dar esos mismos títulos a otros y así crearles rivales."[27] La segunda modalidad del deslizamiento de las desigualdades naturales a las desigualdades sociales derivaba según Guizot de la pretensión de las primeras a perpetuarse en el tiempo, transmitiéndose de una generación a otra. De tal manera, una superioridad individual se transformaba en una variable de orden casi genético. Era la historia de la nobleza, que había pretendido fundar sobre hipotéticos altos hechos de origen sus derechos exorbitantes.

Estos dos tipos de pretensión fundaban la noción de privilegio para Guizot. "Lo que lo constituye –decía entonces– es la extensión mentirosa e ilegítima, ya sea en el espacio, ya en el tiempo, de la superioridad real que le dio nacimiento. El privilegio, desde sus primeros pasos, niega su origen y combate su principio. Se declara el enemigo de la desigualdad natural, que fue su cuna, y el protector de una desigualdad artificial cuya falsedad se esfuerza por atenuar, oponiéndose al libre desarrollo de la desigualdad verdadera que la haría estallar."[28] En consecuencia, no es la desigualdad en sí lo que rechazaba en el privilegio, sino el hecho de que éste perturbaba y destruía el orden de las superioridades naturales. "Lo propio de las sociedades modernas (democráticas) –explicaba en ese sentido– es rechazar toda desigualdad artificial y dar libre curso a las desigualdades naturales."[29] Para decirlo de otro modo, el privilegio perturbaba la justa relación de lo desigual y de lo igual: introducía la desigualdad allí donde debía mandar la igualdad, y la destruía allí donde debía poder manifestarse. De este modo, era doblemente una perversión de la desigualdad.

Por lo tanto, las desigualdades eran perfectamente admisibles cuando estaban estrictamente asociadas a individuos y a situaciones, mezclando inextricablemente los datos de la naturaleza y los de la actividad personal. "Ningún artificio –resumía Guizot– debe perturbar, en el orden social, el movimiento de ascenso o de

decadencia de los individuos. Las superioridades naturales, los predominios sociales no deben recibir de la ley ningún apoyo artificial. Los ciudadanos deben estar entregados a su propio mérito, a sus propias fuerzas; es necesario que cada uno pueda convertirse por sí mismo en todo cuanto puede ser, y no encuentre en las instituciones ni obstáculo que le impida elevarse, si es capaz de ello, ni socorro que lo fije en una situación superior, si no sabe mantenerse. No vacilo en afirmarlo. Esto es, en cuanto a la igualdad, todo el pensamiento público; llega hasta ahí, y no más lejos."[30] Habrá mucho trecho de estas teorías, formuladas en el momento más fuerte de la lucha entre los liberales y los ultras en el recodo de la década de 1820, a la práctica del Régimen de Julio, obsesionado por el miedo de ver acaecer una nueva revolución social. Pero más allá de los prejuicios y las prevenciones que luego limitaron su alcance y empequeñecieron su sentido, se había formulado acabadamente en este modo una visión reductora de la igualdad y, simultáneamente, de la definición de la desigualdad, que por largo tiempo iba a imprimir su marca.

Las ciencias de la desigualdad

La noción de desigualdades naturales construida por Guizot se arraigará en las mentes pretendiendo fundarse en las adquisiciones más indiscutibles de la ciencia. Así, verdaderas "ciencias de la desigualdad" van a ver la luz en el siglo XIX. La ruptura con el Siglo de las Luces fue en este punto estridente. A mediados del siglo XVIII, la ciencia natural de Buffon había contribuido al ascenso de un imaginario igualitario. En el siglo XIX, son las ciencias que pretenden demostrar el fundamento fisiológico de las desigualdades las que a la inversa retendrán la atención del público al ser puestas de manifiesto en todas partes.[31] El caso de la frenología fue el más ejemplar. Todo partió de la obra de un médico alemán, Franz Joseph Gall, que había puesto a punto a fines del siglo XVIII un método considerado revolucionario de disección del cerebro. Este método renovó por completo la anatomía de ese órgano, demostrando sobre todo la importancia, entonces inadvertida, del

córtex y la estructura fasciculada del encéfalo.[32] Esto marcó una fecha, siempre reconocida, en la historia de la anatomía y la medicina. Pero Gall fue luego más lejos en sus observaciones y emitió la hipótesis, entonces totalmente revolucionaria, según la cual las diferentes zonas del córtex estaban ligadas a facultades humanas. De tal modo aisló veintisiete "órganos del cerebro", dibujando un mapa funcional del córtex (esta lista luego será ampliada a treinta y seis funciones). Gall distinguía los diferentes sentidos, la aptitud al lenguaje, la memoria, pero también los sentimientos y las inclinaciones (el amor, la ambición, la perseverancia, la compasión, la violencia, etc.), así como las capacidades. Por ejemplo, él diferenciaba la disposición a la abstracción, la capacidad poética o incluso la facultad mecánica. A su juicio, la intensidad de estas diferentes funciones era directamente proporcional al volumen de las zonas involucradas del cerebro, y por lo tanto se traducía de manera visible en la superficie del cráneo por la presencia o no de protuberancias más o menos marcadas.[33] La frenología (la "ciencia de la mente") había sido fundada. Su programa fue expuesto por primera vez en una obra publicada en 1809 en francés, Recherches sur le système nerveux en général et celui du cerveau en particulier. Con él, las virtudes (y los vicios) como los talentos,[34] las dos únicas variables justificativas de las desigualdades, resultaban "naturalizadas".

Desacreditada por la investigación científica desde fines de la década de 1830, la frenología conoció a pesar de todo un extraordinario éxito público. Su audiencia se engrosaba incluso a medida que su contenido se volvía más vago. Algunos filósofos veían en ella un medio de reforzar sus convicciones materialistas. Los fourieristas, por ejemplo, encontraban una correspondencia entre su teoría de las pasiones y la de las funciones de Gall. Hubo también una suerte de entusiasmo social, casi de éxito mundano, a ejemplo de lo que habían acarreado a fines del siglo XVIII las teorías de Mesmer sobre el magnetismo. Balzac se entusiasmará, con muchos otros, y los visitantes desfilarán por el Museo Frenológico abierto en 1837 en París.[35] Exiliado en Jersey, Pierre Leroux dará en 1853 un curso de frenología, al que Hugo asistía con asiduidad.[36] La frenología parecía igualmente susceptible de abrir nuevas vías a la reforma social. Por ejemplo, Félix Voisin había convencido al Ministerio de Justicia de que podría servir para

prevenir la delincuencia de los menores, compensando por una educación apropiada las inclinaciones criminales que habrían sido descubiertas precozmente.[37] Un instituto ortofrénico fue abierto con este objetivo en 1834. De manera mucho más vaga, algunos socialistas y republicanos verán en la frenología uno de los soportes de lo que podría ser una fisiología social progresista (reinscripta posteriormente en la perspectiva higienista-eugenista). Así, el Almanach de la communauté, publicado por Théodore Dézamy, uno de los pioneros de la idea comunista en Francia, hará su elogio.[38]

El hecho más sobresaliente reside en la comprobación de que es en Norteamérica donde conoció en forma más duradera un extraordinario éxito social. El nombre de los hermanos Fowler fue indisociable de esta carrera. En las décadas de 1830 y 1840 surcaron el país dando consultas frenológicas para guiar a sus clientes en sus proyectos matrimoniales y profesionales, o incluso para aconsejarlos en la educación de sus niños. En todas partes vendían cabecitas de loza blanca sobre las cuales estaban marcadas las funciones de las diferentes zonas del cerebro. Más tarde crearán una oficina de diagnóstico, implantada en Nueva York, Boston y Filadelfia, que aconsejaba a las empresas en la selección de candidatos a puestos laborales, con sólo mirar fotografías de la cabeza de los postulantes. A mitad de camino entre la grafología y la astrología o la numerología, la frenología se instaló así sólidamente en la cultura norteamericana del siglo XIX. Edgar Allan Poe, Herman Melville, Henry David Thoreau se refieren a ella, mientras que Walt Whitman solicitará ser examinado por uno de los hermanos Fowler. Semejante entusiasmo no puede ser cargado tan sólo en la cuenta de la credulidad popular. La excepcional receptividad de la sociedad norteamericana a la idea frenológica (sería demasiado hablar de teoría, a tal punto era vago su contenido) ciertamente se explica por la fe de la época en la ciencia, por la esperanza también de encontrar con ella un camino de perfeccionamiento del hombre. Pero lo que sobre todo satisfacía a las mentalidades era una manera de poder conciliar sin tropiezos el imperativo igualitario y el hecho de desigualdades completamente “naturalizadas”. Por eso André Siegfried decía que para comprender a Norteamérica en el inicio del siglo XX había que tener dos libros en la mano: ¡la Biblia y un manual de frenología! Cuando la frenología empiece a pasar de moda, carente a todas luces de

contenido científico, es otra manera de “naturalizar la desigualdad” lo que hará furor del otro lado del Atlántico: la de los tests de medición de la inteligencia. “Lo que era la craneometría en el siglo XIX lo serán los tests de inteligencia en el XX”, observa el gran naturalista Stephen Jay Gould.[39]

Fue un psicólogo francés, nacido en 1857, discípulo de Théodule Ribot y de Jean-Martin Charcot en la Salpêtrière, Alfred Binet, quien estuvo en el origen del procedimiento.[40] Significativamente, comenzó viéndose atraído por la craneometría, que lanzaba sus últimos destellos, antes de volverse hacia la psicología, convencido de que era preciso ir en una nueva dirección para percibir las variaciones de inteligencia entre los escolares, en los que se había interesado. Un estudio encargado en 1904 por el Ministerio de Instrucción Pública le dará la ocasión de poner a punto su primera escala métrica de la inteligencia.[41] Ayudado por su colaborador, Théodore Simon, elaboró una batería de tests muy variados cuyo fin era determinar un nivel intelectual general independiente de los conocimientos y de las competencias escolares específicas (como la lectura o el cálculo). Se trataba de percibir capacidades formales de la mente: formas de razonamiento, aptitud para hacer correlaciones, comprensión de un enunciado, disposiciones a la creatividad, etc. Un nivel de “edad mental” atribuido a cada prueba conducía a determinar una edad mental global. Referido a la edad biológica, éste permitía ubicar a los niños susceptibles de encontrarse en situación de fracaso escolar. Luego se adoptará la noción de cociente intelectual (CI) para estandarizar esta medida.[42]

Si Binet había puesto a punto esta técnica de manera muy pragmática, con el objeto directo de ayudar a escolares en dificultades, muchos la utilizaron con un criterio muy distinto. Así, se la empleó para clasificar a los individuos, jerarquizarlos y distribuirlos en categorías fijas. Tras su muerte en 1911, su mismo asociado realizó ese viraje, como lo testimonia el prefacio a una reedición de su obra común. Este instrumento, escribió, “es el primer ejemplo de una medida directa del valor psicológico de los individuos. Éste garantizó la idea de la desigualdad de los hombres sobre otra base que un vago sentimiento. Permitió mostrar su papel universal y dio la posibilidad de calibrar esta desigualdad”.[43] Con

este criterio fue como la medida del cociente intelectual se difundió en Norteamérica. El Ejército fue el primero que hizo un uso masivo durante la Primera Guerra Mundial, examinando y sometiendo a tests a cerca de dos millones de soldados. El entusiasmo fue luego general. El país se convirtió en la patria de los tests. Tuvieron sus grandes sacerdotes, que mantuvieron la fe común, y hasta su administración central, con la instalación en 1947 del Educational Testing Service, servicio que administra el famoso Scholastic Aptitud Test (SAT), que desde esa fecha rige los destinos universitarios de los jóvenes norteamericanos. Por supuesto, existieron severas críticas, de método o de fondo, que se hicieron a esas medidas.[44] Pero la pasión de los tests no fue sino marginalmente afectada. Desde entonces no dejaron de irrigar las representaciones colectivas de lo social, siendo su función globalmente interiorizada por la población.

El culto norteamericano a los tests, tras el de la frenología, constituyó un perfecto revelador de la gran contradicción que subyació a la historia de las democracias capitalistas liberales: la coexistencia de una filosofía igualitaria fundadora y de una realidad social marcada por fuertes desigualdades. En Norteamérica esta tensión fue más intensa. Y por lo tanto es ahí donde la tentación de naturalizar la desigualdad fue más manifiesta.[45] Al ser de tal modo “desocializada”, la desigualdad pudo prosperar en un mundo visceralmente atado a la idea de que todos los hombres habían sido creados iguales. Ella no dejó de ser legitimada al ser masivamente referida solamente al mérito individual y a los talentos heredados. Por cierto, el cuadro merecería ser matizado y detallado. Hubo muchas maneras de ilustrar y de defender esta tendencia norteamericana de naturalizar la desigualdad. Un mundo, en efecto, parece separar su interpretación extrema, tal como fue por ejemplo expuesta por los autores de The Bell Curve,[46] cuya obra fue objeto de debates apasionados, y la práctica rutinaria de los administradores del SAT. Pero sin embargo hubo realmente en todos los casos una manera relacionada de no pensar en sí misma la cuestión de la desigualdad social.

Por último, por supuesto, debe hacerse mención de las interpretaciones conservadoras de Darwin, en Norteamérica y en Europa. De ambos lados del Atlántico, una masa de escritos

extrapolaron de su lectura una teoría social de la consagración de los más aptos, y vieron en la dinámica de las desigualdades, con los conflictos que la acompañaban, una transposición a la sociedad humana del principio de selección natural de las especies. Visión determinista de las desigualdades que se desarrolló en una interpretación nacionalista o racista (a partir de Essai sur l'inégalité des races humaines de Gobineau). Esta interpretación errónea de las tesis de Darwin ejerció una inmensa atracción en el siglo XIX y contribuyó poderosamente a justificar, naturalizándolo, el hecho de la desigualdad.[47]

La igualdad restringida de oportunidades

La idea de igualdad de oportunidades finalmente encontró en la ideología liberal-conservadora su interpretación más restrictiva, muy en particular en el caso francés. El principio de una apertura de las carreras a la virtud y a los talentos, se relacionó allí con una preocupación obsesiva de que no se subvertieran las jerarquías sociales existentes. La concepción de la escuela estuvo en la encrucijada de esta contradicción: se quiso que diera a todo el mundo su oportunidad (principio liberal-democrático) y que al mismo tiempo pusiera a cada uno en su lugar (principio conservador). Por otra parte, esta comprobación de una tensión estructurante entre el ideal de una instrucción universal y las realidades de una visión social jerarquizada, organizada en profesiones radicalmente diferenciadas, no tenía nada de nuevo a comienzos del siglo XIX. Ella había preocupado a las mentalidades desde el siglo precedente. Los reformadores más audaces de la época habían confesado así su temor de ver multiplicarse las ambiciones desplazadas con una instrucción demasiado ampliamente dispensada.

La manera en que Caradeuc de La Chalotais y Diderot habían abordado la cuestión es significativa de este estado de ánimo. El Essai d'éducation nationale del primero retiene especialmente la atención. En efecto, él obró como pionero y anticipó en muchos

puntos la filosofía de la enseñanza pública y laica de los padres fundadores de la Tercera República francesa. Pero este infatigable perseguidor de los jesuitas al mismo tiempo se alarmaba de la tendencia que observaba entre labradores o artesanos de comenzar a enviar a sus niños a los colegios de las pequeñas ciudades.[48] Ante la amenaza de lo que hoy se llamaría una inflación de diplomas, La Chalotais daba la alarma. "El bien de la sociedad –escribía– requiere que los conocimientos del pueblo no se extiendan más allá de sus ocupaciones." Por otra parte, por esta razón perseguía con su ira a los Hermanos de la Doctrina Cristiana, acusados de multiplicar sin consideración alguna las escuelas. "Llegaron para terminar de perderlo todo –decía–; enseñan a leer y a escribir a gente que no hubiera debido aprender más que a dibujar y a manejar el cepillo y la lima, pero que ya no quieren hacerlo." Para él las cosas se entendían de este modo: "Cualquier hombre que mira más allá de su triste oficio jamás lo cumplirá con coraje y paciencia". El miedo a ver que la escuela produjera desclasados, perturbara el orden social y la jerarquía de las profesiones establecidas había terminado de tal modo por entrar en conflicto en él con sus ambiciones reformadoras.

La misma contradicción se encontraba en Diderot. En su Plan d'une université, el filósofo llamaba a formar escuelas elementales cuya puerta estaría "abierta indistintamente a todos los niños de una nación"[49] (era su definición particularmente extensiva de una universidad). E insistía en ese carácter de indistinción, a tal punto decía encontrar tan injusto como absurdo el hecho de condenar a la ignorancia a las "condiciones subalternas de la sociedad". Pero algunos capítulos más adelante lo que se escucha es una campana muy distinta. Las generosas consideraciones igualitarias cedían sitio a palabras mucho menos amenas sobre la necesidad para cada uno de permanecer en su lugar. De este modo vituperaba contra "la falsa ciencia que produce cabezotas", se irritaba contra "la ambición ridícula de padres celosos de sacar a sus hijos de la condición subalterna que ejercen", y concluía abruptamente: "Nada es más funesto para la sociedad que ese desdén de los padres por su profesión y que esas emigraciones insensatas de un estado a otro". En estas palabras de Diderot y de La Chalotais no se puede ver una simple supervivencia del pasado, una resurgencia accidental de antiguos prejuicios en un discurso precursor. Por el contrario, eran

plenamente modernas. Es un problema venidero lo que anticipaban. Ya que no había confusión de estados y de rangos posible en la antigua sociedad de órdenes; cada uno sabía que estaba asignado a un lugar bien determinado. La tensión entre las condiciones y las ambiciones, tensión cuya matriz es la escuela, se ejercerá en cambio plenamente en el mundo liberal-democrático del siglo XIX. De ahí el llamado muy precoz a separar cuidadosamente las escuelas destinadas a la "clase obrera" y a la "clase culta". En el momento en que se fijará el sistema francés de enseñanza, bajo la Monarquía de Julio, veremos así multiplicarse los llamados de atención contra la "incorrecta sabiduría popular" y el peligro de que proliferen los ingratos, los frustrados o los descontentos por el sesgo de una apertura irreflexiva de las puertas de la escuela.[50]

El ideal meritocrático, al tiempo que era continuamente proclamado, se verá relegado en este contexto al proyecto restrictivo de abrir únicamente el reclutamiento a las elites. Por otra parte, sobre este punto, la ideología liberal-conservadora no hizo sino proseguir la obra de los reformadores del período revolucionario. Estos últimos, por cierto, estaban menos obsesionados por la preocupación de velar por la buena reproducción del orden social. Pero estaban inmersos en la cultura muy francesa del racionalismo político para la cual la idea de buen gobierno se limitaba al proyecto de instalar en la cumbre de la sociedad un poder esclarecido.[51] Por lo tanto, la democratización de las elites era para ellos la cuestión central. Cultura ampliamente compartida en el país, como lo testimonia de manera ejemplar una petición presentada por el departamento de París el 15 de septiembre de 1793 a la Convención.[52] Ella constituyó un ejemplo sintomático de una visión progresista de la enseñanza inscripta en un abordaje totalmente "jerárquico-democrático". La petición estaba marcada por la obsesión de descubrir en lo más profundo de la sociedad a quienes podría llamarse sus "genios ocultos". El hecho interesante es que estaba directamente avalada por las secciones y las sociedades populares, precisamente cuando en ese momento estaban acaparadas por una cantidad de desafíos políticos inmediatos mucho más urgentes. Lo cual significa que, en consecuencia, el tema era considerado esencial. Ahora bien, esto es lo que constituía el corazón del texto. "Cuando en veinticinco millones de hombres nace un niño –se leía–, ante todo es probable

que no sea más que un hombre ordinario; pero también está la posibilidad de que la naturaleza le haya concedido algunas grandes cualidades. Si por lo tanto la nación entiende con claridad sus intereses, si quiere aprovechar todas sus ventajas, no debe perder de vista a este niño, no importa dónde haya nacido." Y toma el ejemplo de un niño con una inteligencia superior, nacido entre modestos pastores de las mesetas de la Lozère, y cuyos talentos permanecerían subexplotados si no fuera sacado de su medio poco estimulante. Semejante situación, decía la petición, es un desastre para el individuo, pero sobre todo una pérdida para la nación, que habría podido beneficiarse con la contribución de una inteligencia superior. La igualdad era así comprendida en este caso como el hecho de ir a buscar en todas partes esos talentos, más que pensar en una educación idéntica para todos o en una posibilidad de promoción social general. La petición hablaba de manera gráfica de explorar los subterráneos o los desvanes donde vivían los más pobres de los ciudadanos, para ver si allí no estaría oculto un futuro Newton. En el lazo entre lo más alto y lo más bajo es donde se veía la esencia de la igualdad y la aplicación del principio de apertura de todas las posiciones al talento. La situación de los genios (aquellos que encarnan el talento absoluto), y no la de los hombres ordinarios es lo que supuestamente medía de esta manera el estado de la igualdad. Por lo tanto, en ese sentido bien puede hablarse de una meritocracia del extremo superior.

Esta visión establecerá en forma permanente un consenso en la Francia del siglo XIX. En efecto, ella constituyó el más pequeño denominador común entre conservadores y progresistas. Los conservadores, como se recalcó, no dejaron de temer los efectos de una escolarización desordenada, generadora de frustraciones o de ambiciones desplazadas. Pero al mismo tiempo no dejaron de proclamar los "derechos sagrados del talento pobre",[53] llamando así a tenderle la mano en todas partes donde se encontrara. De ahí una concepción de la igualdad definida por la posibilidad (teórica) para todos de acceder a la elite, y no por un índice cualquiera de progresión media de las condiciones sociales. La atención prioritaria a la cumbre de la pirámide, es decir, a las Grandes Escuelas, encontró aquí su razón de ser. La posibilidad de permitir que los más modestos se presenten a su concurso de entrada fue por lo tanto considerada como primordial desde el período revolucionario.

Uno de los grandes reformadores del Directorio y del Consulado, el químico Antoine-François Fourcroy, que desempeñará con Monge un rol esencial en la creación de la Escuela Politécnica, había propuesto por ejemplo seleccionar en todos los departamentos algunos miles de “alumnos nacionales”, constituyendo un vivero para el reclutamiento de esas Grandes Escuelas.[54] Esta visión meritocrática ¿realmente imprimió su marca a la realidad? Los hechos invitan a cierto escepticismo. Un documento parlamentario de comienzos de la Monarquía de Julio muestra por ejemplo que en 1833 no había más que 1.674 alumnos becarios en el conjunto de los colegios reales (los actuales liceos), de los cuales sólo 251 eran nuevos becarios nombrados en 1833 (las becas eran concedidas para siete años, o sea, la totalidad de la duración de los estudios).[55] ¡Lo cual habla de la distancia que había entonces entre los hechos y la teoría! Pero sin embargo, esto no impidió el florecimiento de una verdadera ideología meritocrática que sirvió de justificación a los regímenes conservadores del período.

Vértice superior de la pirámide del saber y puerta de acceso a las más prestigiosas funciones públicas, la Escuela Politécnica estuvo por eso en el corazón de esta ideología. En 1848, el ministro de Instrucción Pública, Hippolyte Carnot, sugerirá un medio sorprendente para “extender el reclutamiento de esta Escuela a todo el pueblo”: ¡familiarizar desde la infancia a todos los niños de las escuelas elementales en las materias y los temas propios de su concurso de entrada, debiendo luego los colegios garantizar una preparación directa y gratuita para esas pruebas![56] Tenemos aquí un ejemplo extremo, pero típico, de una visión de la democratización como organización de una inmensa pirámide y de una visión del sistema escolar como destilador social.

Obsérvese que en estos proyectos, tanto como en aquellos que fueron formulados durante el período revolucionario, no se daba ningún lugar a la idea de universidad tal y como era entonces entendida en Alemania o en Inglaterra. Lo que entonces se quería edificar en Francia no eran lugares de investigación, de erudición y de producción erudita: eran máquinas de clasificación injertadas en la enseñanza de saberes aplicados. La función sociológica, por lo tanto, era más importante que la función intelectual. Las voces que se alzaron en Francia contra esta concepción serán muy poco

numerosas. La gran mayoría de los conservadores y de los republicanos compartirán el mismo culto por los concursos y la misma visión de la democratización, de no ser que algunos darán muestras de coraje allí donde la estrechez de miras dominará a los otros. Bajo la Restauración, alguien como Joseph Jacotot quedará muy aislado por negar la interiorización de la creencia en la desigualdad de las inteligencias y la justicia de un mundo fundado en la jerarquización supuestamente "objetiva" de los individuos. [57] A fines del siglo, Courcelle-Seneuil será igualmente ignorado cuando denuncie de manera explosiva y luminosa en su Étude sur le mandarinat français las rigideces y los efectos perversos del espíritu de cuerpo que se desprende del sistema de las Grandes Escuelas (las acusaba de recrear nuevas formas de privilegios y de formar nuevas castas, a cien leguas por lo tanto de las pretensiones democráticas). [58] En los medios republicanos de la enseñanza, Henri Marion, por su parte, será casi el único en denunciar la "pasión de clasificación y de comparación" que a su manera de ver caracterizaba a sus compatriotas.[59]

La legitimación meritocrática de las desigualdades a la francesa diseñó el modelo de una meritocracia de clasificación. Guizot había empleado la expresión aristocracia móvil de la igualdad[60] para calificar lo que iba a constituir una de las articulaciones vitales de la cultura política francesa. De la Monarquía de Julio a la Tercera República, la figura del elitismo republicano –cuya matriz constituyó– no dejó de reforzarse hasta fagocitar todas las otras definiciones de la igualdad. El principio de una igualdad de oportunidades restringida al vértice de la sociedad fue aquí la máscara de la reproducción masiva de los lugares en el conjunto de la sociedad.[61] Es exactamente el trabajo de la ideología vaciar la realidad de esta manera, enmascarada detrás de la ostentación de principios que nadie puede impugnar.

[1]. Lo que define a la ideología como sistema de representaciones que conduce a canalizar –para disolverlas en la apariencia de algo evidente– todas las interrogaciones y las críticas sobre los fundamentos de un orden justo. De este modo, equivale a exorcizar la indeterminación de lo social en la pretensión de un enunciado

indiscutible.

[2]. Louis René Villermé, Tableau de l'état physique et moral des ouvriers, París, 1840, t. II, p. 346.

[3]. Ibid., p. 343. El obrero, sigue diciendo, no experimentó la mejoría de su suerte porque ésta creó "nuevas necesidades" que incrementaron los deseos y falsearon el juicio (ibid., p. 348).

[4]. Ibid., p. 344.

[5]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses, op. cit., t. I, p. 68.

[6]. Estas palabras fueron pronunciadas en enero de 1832, en la apertura de su curso sobre Alemania. Citado en P. Michel, Un mythe romantique, les barbares, op. cit., p. 215.

[7]. Honoré Antoine Frégier, Des Classes dangereuses de la population dans les grandes villes, 2 vols., París, 1840.

[8]. Joseph-Marie de Gérando, De la bienfaisance publique, París, 1839, t. I, p. 304. Observemos que a partir de 1826 había hablado de "causa no natural" de la indigencia, al decir: "En efecto, el desdichado sufre; pero sufre por su culpa. Éste es el caso ordinario, y también el más importante de estudiar" (Le Visiteur du pauvre, 3ª edición, París, 1826, p. 27).

[9]. Ibid., p. 302.

[10]. bid., p. 303.

[11]. Vol. VII, p. 362. Citado por J.-M. de Gérando, De la bienfaisance publique, op. cit., t. I, p. 305.

[12]. Para una visión de conjunto de la actitud de la época frente al subproletariado, véase Gareth Stedman Jones, Outcast London. A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society, Oxford, Clarendon Press, 1971.

[13]. El empleo en ese sentido del término "responsabilidad" sólo vendrá posteriormente, pero aquello a lo cual remitía estaba

entonces incluido en el de “virtud”.

[14]. Véase a su respecto Françoise Barret-Ducrocq, Pauvreté, charité et morale à Londres au XIXe siècle, París, PUF, 1991.

[15]. Charles Dunoyer, De la liberté du travail, 3 vol., París, 1845. Citaremos la obra en las Œuvres de Charles Dunoyer, París, 1870 (ésta constituye los t. I y II).

[16]. Ibid., t. I, p. 345.

[17]. Ibid., p. 352. “Tiende a hacer que los más industriosos, los más activos, los más animosos, los más ordenados, los más prudentes, también sean los más felices, los más libres”.

[18]. Repliegue que define la noción de ideología.

[19]. C. Dunoyer, De la liberté du travail, op. cit., t. 1, p. 352. Ibid para las dos citas que siguen.

[20]. Id., Des Objections qu’on a soulevées ces derniers temps contre le régime de la concurrence, París, 1841, p. 38.

[21]. Forman el cuarto volumen. El texto está tomado de las Œuvres complètes de M. Necker, París 1821, t. X.

[22]. Ibid., p. 466 (y p. 350 para la siguiente).

[23]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. II, pp. 182 y 265.

[24]. Superposición que no se encuentra en la crítica de los artistas (romántica) de la chatura burguesa.

[25]. Nicolas Berdiaev, De l’inégalité (1923), París, L’Âge d’homme, 2008.

[26]. François Guizot, Du Gouvernement de la France depuis la Restauration et du gouvernement actuel, 3ª edición, París, 1821, p. XXXII.

[27]. Ibid., p. XXIV.

[28]. Ibid., pp. XXV-XXVI.

[29]. Ibid., p. 106. La expresión “desigualdad artificial” se encuentra entonces bajo numerosas otras plumas. Su posición como contrapunto de la desigualdad natural, supuestamente aceptable, estuvo en el corazón de la ideología liberal-conservadora.

[30]. François Guizot, Des moyens de gouvernement et d’opposition dans l’état actuel de la France, París, 1821, pp. 157-158.

[31]. A todas luces, conviene subrayar la diferencia entre marcha general de la ciencia, atención selectiva del público y utilizaciones ideológicas.

[32]. Véase Georges Lanteri-Laura, Histoire de la phrénologie. L’homme et son cerveau selon F. J. Gall, París, PUF, 1970.

[33]. No obstante, conviene distinguir la frenología de la craneometría, consagrada a comparar el tamaño, el peso, la forma y la fisonomía de la caja craneana (aunque a menudo son los mismos motivos los que desencadenaron el interés por ambos métodos).

[34]. La palabra misma “talento” es por otra parte directamente utilizada para algunas funciones de su clasificación.

[35]. Sobre las razones del éxito intelectual y social de Gall en esta época en Francia, véase Alphonse Esquiros, Paris, ou les Sciences, les institutions et les mœurs au XIXe siècle, París, 1847, t. I, pp. 288-425.

[36]. Una parte de estas conferencias serán publicadas bajo el título de Cours de phrénologie (Jersey, 1853).

[37]. Véase G. Lanteri-Laura, Histoire de la phrénologie, op. cit., pp. 149-150. Al visitar una prisión, Gall había pretendido poder descubrir los “órganos del robo” palpando el cráneo de los prisioneros.

[38]. Véase la larga nota sobre la frenología firmada por Napoléon Barthel en Almanach de la communauté pour 1843, París, 1842.

[39]. Stephen Jay Gould, La Mal-Mesure de l’homme. L’intelligence

sous la toise des savants, trad. francesa de Jacques Chabert, París, 1983, p. 20 [trad. cast.: La falsa medida del hombre, trad. de Ricardo Pochtar Brofman y Antoni Desmonts, Barcelona, Editorial Crítica, 1997].

[40]. Véase Guy Avanzini, Alfred Binet, París, PUF, 1999, y François-Louis Bertrand, Alfred Binet et son œuvre, París, Alcan, 1930.

[41]. El Ministerio estaba preocupado por encontrar en forma precoz a los alumnos susceptibles de encontrarse en grandes dificultades, con el objeto de orientarlos hacia enseñanzas especializadas.

[42]. Mientras que Binet había calculado el nivel intelectual general sustrayendo la edad mental de la edad biológica, luego se propondrá dividir la primera por la segunda (de ahí la noción de cociente). Fue un psicólogo alemán el que en 1912 aportó esta modificación, adoptada en todas partes. Para una visión técnica de conjunto de la cuestión, véase Serge Nicolas y Bernard Andrieu (dir.), La Mesure de l'intelligence (1904-2004). Conférences à la Sorbonne à l'occasion du centenaire de l'échelle Binet-Simon, París, L'Harmattan, 2005.

[43]. Prefacio de T. Simon a Alfred Binet y Théodore Simon, La Mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants, París, Société Alfred-Binet, 1931, p. XXVIII.

[44]. Véase el compendio de textos editados por Ned Joel Block y Geral Dworkin, The IQ Controversy: Critical Readings, Nueva York, Pantheon Books, 1976. Desde 1922, Walter Lippman había manifestado su escepticismo en una serie de artículos publicados en The New Republic.

[45]. Sobre el trabajo de esta tensión y de esta tentación, véase Nicholas Lemann, The Big Test: the Secret History of the American Meritocracy, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1999, y John Carson, The Measure of Merit: Talents, Intelligence and Inequality in the French and American Republics, 1750-1940, Princeton, Princeton University Press, 2007.

[46]. En The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life (Nueva York, Free Press, 1944), Richard J. Herrnstein y Charles A. Murray pretendieron demostrar que el CI era la variable explicativa determinante de las posiciones sociales y los comportamientos. El libro es particularmente motivo de escándalo al expresar que los grupos étnicos estaban diferenciados en términos de CI.

[47]. Para tomar la medida de la amplitud del fenómeno, véase Mike Hawkins, Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, así como Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought, Nueva York, Braziller, 1959, y Jean-Marc Bernardini, Le Darwinism social en France (1859-1918). Fascination et rejet d'une idéologie, París, Éditions du CNRS, 1997.

[48]. Véanse las exposiciones de su Essai d'éducation nationale (1763), op. cit.; véanse sobre todo las pp. 45-46. Las citas que siguen están extraídas de allí.

[49]. Diderot, Plan d'une université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences (1775), en Œuvres complètes, edición cronológica, París, Club français du livre, 1971, t. XI. Las citas arriba mencionadas se encuentran en las páginas 749-750, luego en 849-850.

[50]. Encontramos múltiples expresiones de esto en Guizot y Victor Cousin. Guizot, por ejemplo, explicaba en estos términos la necesidad de limitar estrictamente el acceso a la enseñanza secundaria: "Por algunos talentos felices a los que la instrucción científica y clásica desarrolla y arranca útilmente de su condición primera, cuántas mediocridades contraen gustos y hábitos incompatibles con la condición en que deberían estar y, una vez salidas de su esfera natural, sin saber ya qué ruta tomar en la vida, casi no producen más que seres ingratos, descontentos, molestos para los demás y para ellos mismos" (citado en Pierre Rosanvallon, Le Moment Guizot, París, Gallimard, 1985, pp. 247-248).

[51]. Véase mi artículo "Rationalisme politique et démocratie en France, (XVIIIe-XIXe siècles)", Zinbun. Annals of the Institute for Research in Humanities, nº 29, 1994.

[52]. Reproducida en AP, t. LXXIV, pp. 233-236. Las citas que siguen están extraídas de aquí.

[53]. La fórmula es de Victor Cousin, De l'Instruction publique en Hollande, París, 1837, p. 220.

[54]. Véase el Rapport de Fourcroy au Conseil des Cinq-Cents sur le projet de loi relatif à l'instruction publique, 30 de germinal año X (19 de abril de 1802), en Procès-verbaux du Comité d'Instruction publique, de la Convention, reed., París, L'Harmattan, 1998, t. I, pp. 193-194.

[55]. Cámara de Diputados, Tableau des élèves du gouvernement dans les Collèges royaux, París, marzo de 1834.

[56]. Hippolyte Carnot, Le Ministère de l'Instruction publique et des Cultes, desde el 24 de febrero hasta el 5 de julio de 1848, París, 1848, p. 19.

[57]. Sobre el sentido y las consecuencias en materia de enseñanza de su principio, "Todos los hombres tienen una inteligencia igual", véase su Journal de l'émancipation intellectuelle (2 vols., 1829-1830). Véase también el libro que le consagró Jacques Rancière, Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, París, 10/18, 2004 [trad. cast.: El maestro ignorante, cinco lecciones sobre la emancipación intelectual, trad. de Claudia Fagaburu, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007].

[58]. Su Étude sur le mandarinat français y su panfleto Des privilèges de diplôme et d'école fueron retomados en Jean-Gustave Courcelle-Seneuil, La Société moderne. Études morales et politiques, París, 1892.

[59]. Emplea la expresión en el artículo "Réflexions sur les récompenses scolaires", Revue internationale de l'enseignement, t. XI, enero-junio de 1886, p. 423.

[60]. F. Guizot, Du Gouvernement de la France depuis la Restauration, op. cit., p. 106. Él la opone a la sociedad de castas, definida como una sociedad "dividida en clases distintas e inmóviles".

[61]. Sobre la actualidad contemporánea de esta gran brecha, véase Christian Baudelot y Roger Establet, L'élitisme républicain en France, París, La République des idées-Seuil, 2008.

3

El comunismo utópico

Crítica del individualismo y de la competencia

El espectro de la disolución social obsesionó las mentalidades de comienzos del siglo XIX, muy en particular en Francia. “La sociedad –decía crudamente el socialista Pierre Leroux– no es más que un montón de egoísmos, no es ya un cuerpo; son los miembros dispersos de un cadáver.”[1] Estas formulaciones lapidarias, mil veces repetidas, ciertamente resonaban con acentos diferentes. Estaban envueltas para algunos en los pliegues de la nostalgia aristocrática de un mundo organizado en torno de “grandes existencias” que supuestamente daban un relieve a la sociedad en su conjunto. Para otros remitían a una inquietud de tipo más espiritual sobre la descomposición simultánea de un orden moral y un orden social. En cuanto al mundo obrero, es la comprobación de la borradura de las solidaridades corporativas y de la irrupción de un nuevo régimen industrial lo que se enfocaba. Todas estas inquietudes subyacían a una misma comprobación de tipo sociológico: el del advenimiento de una sociedad indisociablemente atomizada y dividida. En este contexto es donde se forjó el término “individualismo” en francés. La expresión se impuso entonces haciendo las veces de repelente absoluto, como lo testimonia el lenguaje de un reformador que hablaba del “sentimiento espantoso que la lengua creyó digno de una palabra salvaje, el individualismo”,[2] mientras que otro evocaba el “temible individualismo, sombrío y amenazador”.[3] El término será sistematizado en los círculos sansimonianos desde mediados de la década de 1820. Se lo encontrará empleado bajo la pluma de Leroux, de Prosper Enfantin o incluso de Laurent de l’Ardèche –en

las columnas de la revista Le Producteur–, que denunciarán, utilizándolo, el advenimiento de una sociedad fragmentada, caracterizada por la yuxtaposición de las voluntades y el entrelazamiento anárquico y conflictivo de los intereses particulares. La principal revista sansimoniana de la época hablaba en ese sentido del "espíritu de hostilidad inseparable del reino del individualismo".[4] La referencia a ese individualismo relacionaba de esta manera lo que remitía a la idea de egoísmo en moral y a aquella de competencia en economía. Esto es lo que explica que el último término se haya impuesto en los medios obreros y socialistas para calificar el régimen moderno tal y como era directa y sensiblemente padecido en el mundo del trabajo.

En la década de 1820, los sansimonianos fueron los primeros en dar la alarma contra los perjuicios de esta competencia. A sus ojos, ella era la matriz de todos los antagonismos y de todas las desigualdades. Tanto en sus publicaciones teóricas como en las hojas populares que distribuían, la competencia era descrita como el mecanismo generador de los sufrimientos sociales. Frente a las pretensiones de la "secta económica" a erigirla en condición necesaria del progreso, ellos afirmaban que por el contrario era la causa del pauperismo y de la multiplicación de los proletarios.[5] Del otro lado de la Mancha, Robert Owen, la gran figura reformadora del período, hacía exactamente el mismo análisis. Un capítulo clave de su Manifeste llevaba por título "On competition". "La competencia –escribía– conduce necesariamente a la guerra civil larvada entre los individuos […]. Ella es productora de todos los males, desde todos los puntos de vista."[6] Charles Fourier tenía un lenguaje equivalente. Las palabras más frecuentemente asociadas bajo su pluma con la de "competencia" eran "anarquía", "derroche", "aplastamiento" y "guerra".[7] Esta denuncia de la competencia era el punto de reunión de todos los socialismos de la época. Si bien se distribuían en una multitud de escuelas rivales, sus divergencias se borraban tras esta condena común. Por otra parte, sobre este punto no hacían sino seguir el sentimiento popular general.

En Francia, fue Louis Blanc quien en su Organisation du travail dio las formulaciones que permanecerán grabadas en la memoria colectiva. Con Le Livre du peuple de Lamennais, el folleto sirvió de breviario a toda una generación. "La competencia es para el pueblo

un sistema de exterminio –escribía– […]; no es más que un procedimiento industrial mediante el cual los proletarios están forzados a exterminarse unos a otros."[8] "Con la competencia –resaltaba– nada de libertad, puesto que ella detiene a los más débiles en el desarrollo de sus facultades y los hace víctimas de los más fuertes. Con la competencia, nada de igualdad, puesto que ella no es más que la desigualdad misma puesta en movimiento. Con la competencia, nada de fraternidad, puesto que ella es un combate."[9] En este texto, como en otros, Louis Blanc multiplicaba las fórmulas mortales para erigirla en enemiga absoluta del género humano. Ella era un "abominable sistema", una "tiranía misteriosa", un "principio generador de todos los sufrimientos del pueblo", no pudiendo sino conducir a una "conflagración necesaria del mundo". ¿Qué hacer para conjurar semejante mal? Una palabra servía entonces de punto de confluencia a todas las mentalidades: la de asociación. Fourieristas, sansimonianos y obreros rebeldes se encontraban bajo este estandarte, aunque concebían su realización de diferentes maneras. La palabra a menudo era teñida de nostalgias corporativistas, arraigadas en una visión a veces encantada del viejo mundo de los compañeros de oficio y de su espíritu de fraternidad. En consecuencia, muchas "gentes de oficio" unían así sus esfuerzos para poner en pie desde el comienzo de la década de 1830, tanto en Inglaterra como en Francia, las primeras cooperativas obreras de producción, o incluso también embriones de organización colectiva, para tratar de imponer tarifas a los patrones.[10] Louis Blanc, por su parte, iba más lejos. Con su proyecto de organización del trabajo, esbozaba la perspectiva de una modalidad alternativa de regulación económica, garantizada por un "Estado protector", intervencionista, garante activo y autoritario del funcionamiento armonioso de los diversos "talleres sociales" que habría fundado.[11]

Este reformismo jacobino, enmendado y puntualizado, tendrá un gran futuro por delante en Francia. Pero incluso antes de que padezca un revés de envergadura con el fracaso de la experiencia de los talleres nacionales de la primavera de 1848, estaba tomado entre dos fuegos en la década de 1840. Se veía demasiado estatista para una cultura obrera marcada por un ideal de autonomía y de autoorganización, y al mismo tiempo era insuficientemente radical a los ojos de aquellos que empezaban a hacerse los apóstoles de un

ideal comunista. Así, la perspectiva que dibujaba de una “igualdad absoluta” en materia de salarios suscitaba una doble reserva. Para los obreros reunidos alrededor del diario L’Atelier, la proposición no era realista. Consideraban inevitable que existiesen estímulos para el trabajo y confesaban temer una disposición que engendrara una “explotación del hombre activo por el hombre inactivo”[12] (por otra parte, el sistema, adoptado en la primavera de 1848 en varias asociaciones obreras apoyadas por Louis Blanc, tuvo que ser rápidamente suspendido).[13] Por el otro lado, no satisfacía a aquellos que ponían de manifiesto la fórmula “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Así, Marx había criticado con fuerza en uno de sus primeros escritos la reivindicación de una igualdad de los salarios. Esta idea, había recalcado, no hacía sino transponer en el orden económico la visión abstracta de las relaciones sociales que fundan la problemática de los derechos del hombre.[14] No dejará de insistir sobre este punto hasta su famosa Crítica del programa de Gotha de 1875. Aquí el autor de El capital mostrará dilatadamente que el derecho, que no existe sino como derecho igual, es siempre, en su mismo principio, el derecho burgués. Es la sociedad mercantil, regida por el sistema del valor de cambio, la que es en realidad el “sistema de la libertad y de la igualdad”, puesto que allí el intercambio se hace siempre valor contra valor. En este contexto, el derecho igual no puede ser más que un derecho desigual para un trabajo desigual. En consecuencia, él advertía a los socialistas alemanes que intelectualmente erraban el camino y que su reivindicación de un “reparto equitativo del producto”, lejos de superar el derecho burgués, se inscribía totalmente en él. Para Marx había que superar ese horizonte limitado, de manera de realizar el principio realmente innovador: “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Los primeros promotores del ideal de una comunidad de iguales, por su parte, también considerarán que la emancipación del trabajo no podía reducirse a simples modalidades, estimadas más justas, de la remuneración del trabajo. Por lo tanto, a sus ojos hacía falta ver mucho más lejos para pensar en la abolición del mundo de la competencia.

El socialismo utópico

El proyecto de formar comunidades políticas ideales va a ser formulado en este contexto crítico. Frente a un mundo acusado de estar fundado en la división y el egoísmo, Owen, Saint-Simon, Fourier, Cabet, así como los herederos de Babeuf, deseaban fervientemente la formación de un nuevo orden. Las palabras de asociación y de organización eran movilizadas en ellos para dar carnadura a la idea de un mundo en el cual la competencia habría sido desterrada. Sus "sistemas" presentaban ciertamente fuertes diferencias. Mientras que la unidad era concebida en Fourier bajo las formas de una diferencia armónica que sacaba partido de la pluralidad de las pasiones, Owen o Saint-Simon la comprendían en el modo de una organización científica. Sumergirse en estas obras prolíficas hoy puede desconcertar, al estar a menudo plagadas de extravagancias. Pero los contemporáneos habían comprendido con claridad que no era posible contentarse con permanecer en una reacción de ese tipo. El poder de atracción de esas utopías, por otra parte, prácticamente no padeció los sarcasmos condescendientes de los poderosos de la época. En efecto, en primer lugar ellas podían jactarse de su pretensión científica. Owen era un gran industrial, reconocido y respetado, y los politécnicos, militantes de un orden racional, habían adherido en gran número a las filas fourieristas y sansimonianas. Sobre todo, estas utopías coincidían en profundidad tanto con las angustias difusas de una época como con los sufrimientos sociales inmediatos, y también hacían eco confusamente a los valores claves del mensaje cristiano. Todo eso había constituido un terreno favorable a su eclosión y su difusión. Por ejemplo, hay que recordar que cien mil personas entusiastas habían saludado en los muelles del puerto de Le Havre a los primeros discípulos de Cabet que en 1849 partían para fundar Icaria en Texas, o que algunos años antes miles de personas iban a escuchar a los misioneros sansimonianos en las provincias francesas. [15]

La organización racional era la marca de fábrica de las comunidades políticas ideales que eran proyectadas. Robert Owen fue el primero que propuso una fórmula de ellas. La había meditado cuando dirigía en New Lanark una vasta fábrica considerada como un establecimiento modelo en la que se había entregado a experiencias

innovadoras en materia de educación o de organización del trabajo. También se había movilizado para hacer adoptar en 1819 la primera ley que limitaba en Inglaterra el trabajo de las mujeres y los niños. Podía aparecer entonces como una de las grandes figuras de la filantropía del país. Pero el industrial luego radicalizó sus puntos de vista. Elaboró la fórmula de pueblos industriales que apuntaba a garantizar la armonía y la abundancia. Concebidos para 1.200 personas, instalados sobre 750 hectáreas, estaban fundados en la colectivización de todas las funciones de la vida cotidiana (preparación de las comidas, lavado, etc.). La vida estaba organizada en todas sus dimensiones, para los esparcimientos, la educación, la salud; la producción industrial y agrícola estaba planificada y regulada con cuidado. En este mundo comunitario todos hubieran podido, según sus planes, tener sus necesidades satisfechas, y la solidaridad se habría encontrado naturalmente encastrada en las estructuras mismas de la vida común.[16] Algunos años más tarde financiará con este espíritu en Norteamérica el proyecto de New Harmony (en 1825), para tratar de poner en práctica estos puntos de vista. Como otros en su época, Owen se había visto seducido por el bienestar que reinaba en las comunidades de los Shakers, y fue con una imagen de esa naturaleza en mente como había madurado sus planes.

De tal modo, en el socialismo utópico se habían mezclado el entusiasmo por la idea de comunidad racionalmente organizada y la seguridad de su factibilidad, ya que entonces la multiplicación de las colonias norteamericanas fundadas en la comunidad de los bienes parecían validarla. Significativamente, Engels consagrará a estas experiencias calificadas de “exitosas” un estudio detallado, [17] y allí veía la prueba de que era posible vivir en un mundo armonioso al haber eliminado la competencia. Más aún, que sería incluso “infinitamente más fácil administrar una sociedad comunista que una sociedad de competencia”.[18] En este mundo racional, decía Engels, en efecto todo se simplificaría: basta de derroches, de especulaciones o de rivalidades paralizantes. “comunismo”: la palabra va a servir para aclarar y radicalizar esta idea de un mundo comunitario liberado de la competencia.

La idea comunista

Cabet popularizará el término, utilizado desde la primera edición de su Voyage en Icarie (1839). Pero sobre todo lo puso de manifiesto al publicar sucesivamente en 1840 dos opúsculos cuyos títulos eran Credo comunista y Por qué soy comunista. Esto implicaba resucitar un término envejecido de la lengua económica y jurídica del siglo XVIII. Mirabeau había calificado, en un tratado de economía agrícola, de "comunistas" a los miembros de las comunidades de manos muertas.[19] En esa década de 1840 va a comenzar a servir de estandarte a aquellos que ponían en el centro de su visión de un mundo ideal el principio de la comunidad de los bienes (lo que los distinguirá de quienes no pensaban sino en términos de organización racional, pudiendo ésta en ciertos casos –como entre los sansimonianos– relacionarse con una visión jerárquica o meritocrática). El año 1840, efectivamente, marcó un giro intelectual. Además de las publicaciones de Cabet, se reedita entonces el Code de la nature de Morelly, considerado como el gran precursor. Aparecen igualmente un conjunto de opúsculos que conformarán la esfera de influencia de lo que se llamará el neobabuvismo,[20] así como poco después la obra de Théodore Dézamy, que será una obra de referencia, Code de la communauté. La lectura de estos escritos, es importante recalcarlo, va a desempeñar un papel importante en la maduración de las ideas de Marx, que les rendirá homenaje en La sagrada familia.[21] A partir de ellos es como hay que comprender los fundamentos filosóficos de la idea comunista de igualdad.

Dos palabras clave, incansablemente repetidas, son utilizadas para calificar el nuevo orden de las cosas al que aspiraban estos pioneros de la idea comunista-comunitaria: las de unidad y fraternidad. "Mi principio es la fraternidad. Mi teoría es la fraternidad. Mi sistema es la fraternidad. Mi ciencia es la fraternidad", pregonaba Cabet,[22] que pretendía radicalizar así la idea jacobina de unidad y de indivisibilidad. En su Code de la communauté, Dézamy proponía definiciones de estos términos a los cuales suscribían todos esos "comunitarianos". "La fraternidad –escribía– es ese sentimiento sublime que lleva a los hombres a vivir como los miembros de una

misma familia, a confundir en un interés único todos sus diferentes deseos, toda su potencia individual."[23] En cuanto a la unidad, "es la identificación indisoluble de todos los intereses y de todas las voluntades". Percibida en esta perspectiva, la igualdad no era solamente concebida como una repartición de los bienes o como un principio de justicia entre los individuos. Era sobre todo comprendida como una calidad estructural del orden social. Para calificarla, Dézamy empleaba las palabras "armonía" y "equilibrio perfecto". La igualdad era de tal modo realizada por una forma de inclusión de los individuos en un mundo Uno. No tenía nada de aritmético. De lo que se trataba era de una igualdad de cuerpo. De ahí la referencia recurrente en todos estos autores a la estructura familiar como alegoría pertinente del ideal comunitario. Tanto en una comunidad como en una familia, la abolición de las desigualdades de bienes y de condiciones es en efecto la simple consecuencia de un lazo considerado orgánico. La igualdad deriva del hecho de que cada uno está inscrito en un orden protector más amplio. No hay competencia posible porque no hay individuo autónomo, hablando con propiedad, en este marco. El individuo no existe aquí como interés separado o como voluntad particular: no se manifiesta sino como el componente de un todo. Por lo tanto, era a partir de una simplificación de la organización del género humano como a fin de cuentas se pensaba abolir el reino de la competencia. "Unidad" quería decir supresión de los antagonismos, no pertinencia de las diferenciaciones, indistinción.

"De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades", por lo tanto, no era un principio fundante de los derechos individuales. Las atribuciones posiblemente diferenciadas de algunos bienes no eran analizadas como procedentes de una libre elección de "consumidor", o de preferencias personales. Eran consideradas como socialmente determinadas y objetivables. Precisamente porque se presuponía la existencia de algo así como la "comunidad general de los niños", a cada familia, por ejemplo, se le atribuían recursos que tenían en cuenta su dimensión.[24] Precisamente porque los "palacios de la igualdad" (la fórmula es de Dézamy) estaban fundados en una vida totalmente comunitaria, la pluralidad de las necesidades era comprendida como un hecho puramente social; ella derivaba de características psicológicas, fisiológicas o sociológicas de una totalidad. De la misma manera, las

diversas capacidades eran percibidas como si constituyeran inmediatamente un sistema. Por lo tanto, se trataba de edificar un mundo que era radicalmente desindividualizado. Cabet hablaba así con entusiasmo de los talleres de Icaria, que no formaban "más que una sola y vasta máquina, cada engranaje de la cual cumple regularmente su función".[25]

La idea asociada de fraternidad tenía también un sentido directamente sociológico. Quería decir que todos los habitantes de una comunidad debían considerarse como pertenecientes a una misma familia, unidos en consecuencia por lazos naturales que no eran del orden de un contrato. Era un abordaje muy diferente del que había prevalecido durante el período revolucionario. La referencia a la fraternidad había sido entonces movilizada porque la reforma de las instituciones había sido percibida como insuficiente para hacer acaecer un mundo nuevo. Había sido percibida como un afecto compensatorio, una virtud correctora de los principios individualistas que se habían adoptado. Dibujaba la perspectiva de una suerte de contrato sentimental que permitía arraigar el contrato social. Subrayaba la necesidad de unir la política y la virtud; de equilibrar la tendencia de la cultura política revolucionaria a tornar absoluto y abstracto el interés general mediante una civilidad práctica de atención inmediata al prójimo, y de benevolencia. Era del orden de una obligación moral destinada a ampliar los efectos de las obligaciones jurídicas. Los "socialistas fraternitarios" de las décadas de 1830 y 1840 comprendían la fraternidad en esos términos. La obra de Leroux, que pretendía "poner la fraternidad en el centro",[26] constituyó una perfecta ilustración de esta manera, fiel a la herencia revolucionaria, de tratar de establecer bajo esa modalidad un puente entre la libertad y la igualdad. Para Leroux, el sentimiento de fraternidad era lo que permitía "colmar el inmenso abismo que las instituciones políticas, tanto como las religiones, dejaron hasta ahora entre el amor del hombre por sí mismo o el egoísmo, y el amor a la humanidad en general o la caridad".[27] Veía así en él el principio activo de una nueva religión laica necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad democrática (esta manera de pensar lo que une a los hombres más allá de las formas del intercambio y del contrato político será esencial para una parte del mundo republicano que, de Edgar Quinet a Ferdinand Buisson, se consagrará a mantener una espiritualidad laica).

Nada semejante había entre los partidarios de la comunidad de los bienes. En efecto, la supresión de la propiedad privada bastaba en su modelo para hacer que se superpusiesen las costumbres y las instituciones: en ellos, el hombre era inmediata y únicamente social. La igualdad radical, por lo tanto, no tenía necesidad de la muleta de los sentimientos para poner de acuerdo a los individuos. Descansaba en una doble presuposición de desindividualización y de homogeneización del mundo.

La extinción de lo político, lo económico y lo psicológico

Ya sea comprendida en el modo de una relación o de una redistribución, la igualdad no puede concebirse sino en la forma de un proyecto y de un trabajo permanente. Nunca existe en reposo; siempre es un combate. Se relaciona con experiencias de injusticia y con la comprobación de desniveles o distancias consideradas ilegítimas. Se arraiga en el hecho de la heterogeneidad humana, de la división social, de los conflictos, de las pretensiones a la superioridad. Esto es lo que hace la diferencia entre la idea de comunidad de iguales y la de sociedad de iguales. La idea de sociedad de iguales esboza un horizonte, es un objetivo cuyas formas permanecen continuamente sometidas a la discusión pública y la crítica. Se une a un debate democrático permanente sobre las nociones de lo justo y de lo igual. La comunidad comunista, tal y como era imaginada en la década de 1840, a la inversa, presuponía un mundo que había erradicado en su principio todo cuanto podía alimentar la discordia, la dominación, la explotación. Un mundo fundado en la unanimidad (en el orden político), la abundancia (en el orden económico) y la supresión de la envidia y el egoísmo (en el orden de las relaciones individuales). Es decir, un mundo que descansaba en la triple extinción de lo político, lo económico y lo psicológico.

Para alguien como Cabet o como Dézamy, no había lugar para el conflicto o la deliberación. El mundo que ellos aspiraban a crear era

radicalmente no político, a imagen de las utopías sociales del siglo precedente. A grandes rasgos, sus planes prolongaban en este punto la visión de Morelly en su Code de la nature. Si este último fue un audaz precursor de las ideas comunistas, de ninguna manera se trataba para él de instaurar un gobierno representativo o de poner en movimiento al pueblo como poder instituyente de lo social. En Gran Bretaña, Robert Owen, por su parte, se opondrá con virulencia a los cartistas, que reivindicaban el sufragio universal. Él hablaba de ellos con irritación y desprecio como de una "manía popular".[28] En su Voyage en Icarie, Cabet estimaba que la nueva organización social y política que tanto anhelaba tornaría inútil el pluralismo de la prensa, puesto que los motivos de inquietud o de oposición habrían desaparecido. Al mismo tiempo, decía, ya no habría necesidad más que "de un solo diario comunal para cada comuna, de un solo diario provincial para cada provincia, y de un solo diario nacional para la Nación".[29] Significativamente, proponía confiar su redacción "a funcionarios públicos elegidos por el pueblo o a sus representantes", estimando además que esos diarios "no serían más que informativos, y sólo contendrían relatos y hechos, sin ninguna discusión por parte del periodista".[30]

En todos los casos realmente se trataba de reemplazar el gobierno de los hombres por una administración de las cosas, según la consigna sansimoniana que Marx asumirá como propia. La primera contraparte de esta visión antipolítica[31] residía en la extrema precisión con la cual eran descritos y prescritos las formas de organización y los modos de vida. Ya en Morelly, las existencias eran reguladas con una precisión mecánica. Las obligaciones de trabajo, la edad requerida para el matrimonio, los colores y los paños de la vestimenta acordes con las circunstancias, las condiciones de lactancia de las mujeres, el calendario de las fiestas, la arquitectura de los edificios y la disposición de los barrios de vivienda: en él todo estaba previsto y codificado.[32] Owen, Cabet o Dézamy, cada uno a su manera, serán igualmente precisos e igualmente directivos. Puesto que no se concebía una autogestión, era necesario que todo hubiera sido pensado de antemano, fijado en el mármol de una racionalidad definitiva. La segunda contraparte de esta visión utópica radicaba en su carácter autoritario. Así, en un proyecto de decreto económico, Babeuf había imaginado que los "trabajantes" de la comunidad nacional pudieran ser desplazados de

una comuna a la otra por la “administración suprema” en función de las necesidades, y no vacilaba en prever una pena de esclavitud perpetua para los defraudadores de cualquier calaña.[33] Este último punto es fundamental. En un mundo no político, no hay ningún lugar para las voces discordantes o los comportamientos que se desvían de la norma. No hay posición intermedia posible entre la adhesión al sistema y la exclusión. Hay que ser obediente adentro o bien despachado afuera. En su République de Dieu, Constantin Pecqueur había advertido con este criterio que “la infracción sistemática de la ley fundamental conduce a la exclusión”, e invitaba al “respeto voluntario y meritorio de la ley de fraternidad, bajo la sanción positiva de la excomunión o de la expulsión del seno de la unión”.[34] A la inversa, lo propio de una democracia es considerar que la oposición forma parte de su funcionamiento, y que nadie puede ser expulsado fuera de su seno.

En la comunidad antipolítica, la igualdad es producto de una dependencia y una sumisión comunes. En tanto sujetos de la organización racional es como los hombres y las mujeres son semejantes, y no en cuanto individuos autónomos que se hacen frente.

Los campeones del orden comunitario no contaban sólo con los efectos de una buena organización para llevar a cada individuo a fundirse en la comunidad. También consideraban posible la formación de un mundo en el cual la envidia, motor del deseo de distinción, habría sido erradicada. En efecto, el egoísmo y la envidia son las actitudes que estructuralmente obstaculizan la igualdad, puesto que conducen a hacer de la búsqueda de una apropiación de lo que posee el otro, o de la indiferencia respecto de su situación desfavorable, los resortes de un comportamiento de diferenciación y de distanciamiento permanentes. Los socialistas comunitarios encaraban primero la cuestión desde una perspectiva antropológica. Sobre este punto, como muchos de sus contemporáneos, creían en las virtudes regeneradoras de la educación. Así, Cabet consideraba que la educación y la agricultura eran “omnipotentes y casi divinidades creadoras”,[35] y que podría formarse una nueva especie humana, de la misma manera que podían crearse variedades inéditas de plantas o de animales.[36] Estaba persuadido de que una generación de obreros y de ciudadanos que recibieran una

educación y una instrucción apropiadas “estará habituada a tomar siempre la razón por guía y a practicar todas las virtudes de la fraternidad”. A partir de entonces, decía, “basta de rivalidades, de competencia, de antagonismo, de explotación, de envidias, de odios, de discordias; en todas partes la fraternidad, la unión, la paz”. También puede recordarse a este respecto que Owen había dado por subtítulo a su obra mayor, A New View of Society and other Writings, “Essays on the principle of the formation of the human character. Preparatory to the developement of a plan for gradually ameliorating the condition of mankind”, y que su acción de educador siempre había estado en el corazón de su visión reformadora.

Pero también era la economía la que según sus concepciones podía contribuir a cambiar al hombre. De una doble manera. Suprimiendo la propiedad privada; pero también instaurando un régimen de abundancia. La supresión de la propiedad privada, en primer lugar, que estuvo en el corazón de la revolución de la igualdad tal y como la concebían los Cabet o los Dézamy. Fue Babeuf el primero en teorizarla. Sin propiedad privada, estimaba, ya no hay posibilidad de acumular riqueza o poder.[37] Si cada uno recibe de la colectividad los bienes que le son necesarios, se vuelve “independiente de las oportunidades y las circunstancias felices y desdichadas”. La relación de los individuos con el tiempo se ha modificado si ya no hay miedo del porvenir ni esperanza de enriquecerse. Por lo tanto, cada uno podría vivir totalmente en el presente gracias a la supresión de la propiedad, y se extinguiría la “locura mortífera de las distinciones”, que siempre descansa en una forma de proyección de sí. Supresión de la propiedad que, en consecuencia, no se limitaba para Babeuf a la de los medios de producción. Era la idea misma de posesión personal, vale decir, de lazo de los individuos con bienes duraderos, lo que para él había que erradicar para quebrar el mecanismo de la envidia. Lo que estos utopistas querían conjurar de esta manera es el trabajo indefinido de la sociedad sobre sí misma, la relación siempre abierta y problemática que los individuos que la componen mantienen con las representaciones conflictivas que se hacen de sus relaciones. Por consiguiente, no había lugar en ellos para el despliegue de la “igualdad imaginaria”. Los miembros de sus comunidades no soñaban, no se comparaban. En el fondo, eran indiferentes unos a

otros: sus relaciones estaban totalmente absorbidas en su estricta funcionalidad. No eran más que los engranajes de un conjunto.

La perspectiva de una sociedad de abundancia es otra manera de encarar la erradicación de la envidia y el egoísmo. En la sociedad capitalista, decía Owen, cada uno puede legítimamente tener miedo de ser embaucado por el otro y de verse privado de sus medios de existencia si no vela atentamente por la persecución de su interés personal. Esto ya no ocurriría en un mundo comunitario, explicaba, porque "todas las necesidades naturales de la naturaleza humana allí podrán ser satisfechos con abundancia; y el principio del egoísmo dejará de existir, a falta de un móvil suficiente para suscitarlo".[38] ¿La receta de esta abundancia? En este industrial derivaba de las ventajas esperadas de una organización racional y del progreso técnico. Pero más aún de la reformulación de las aspiraciones acarreada por la supresión de la propiedad. En semejante marco, la producción se limitaría a un pequeño número de bienes de consumo básicos, puesto que ya no sería posible atesorar, adquirir bienes de producción o inmuebles; de ahí la situación de abundancia respecto de esos bienes básicos. Abundancia, frugalidad y productividad de tal modo se relacionaban en él: en un mundo moderno y frugal, subrayaba, se podría "llevar a cada individuo a producir mucho más de lo que puede consumir".[39] Este lazo estructural entre abundancia y realización del comunismo estará en el corazón de la visión marxista.

El comunismo, como superación de la sociedad capitalista mercantil, implica la supresión de la mediación del interés en las relaciones sociales sobre la cual ésta se funda. Sólo con esta condición puede ser encarada la posibilidad de ver transformarse las relaciones entre los hombres en un "puro comercio". En este sentido, el comunismo descansa en la extinción de la economía, definida como ciencia de la producción y la distribución de las riquezas en un universo de escasez. En efecto, Marx asimilaba explícitamente el capitalismo a la sociedad mercantil y, más profundamente todavía, el capitalismo a la economía a secas. El conjunto de su obra es incomprensible fuera de esta filosofía crítica de la economía. En consecuencia, el comunismo no se concebía para él sino en una sociedad de abundancia. Sólo en semejante sociedad,

en efecto, la economía sería abolida, puesto que ya no habría escasez.[40] De no ser así, escribía en La ideología alemana, “lo que se volvería general es la escasez, y, con la necesidad, también volvería a empezar la lucha por lo necesario, y fatalmente se volvería a caer en el mismo fango”.[41] La sociedad comunista pretendía realizar sobre esta base una armonía natural de los hombres. Por este sesgo Marx se convertía en el heredero de la filosofía materialista optimista del siglo XVIII. Desde sus Manuscritos de 1844 definía así el comunismo como un naturalismo consumado. “Cuando se estudian las doctrinas materialistas de la bondad original y de los dones intelectuales iguales de los hombres, de la omnipotencia de la experiencia, del hábito, de la educación, de la influencia de las circunstancias exteriores sobre el hombre, de la gran importancia de la industria, de la legitimidad del goce, etc. –escribía–, no se necesita una gran sagacidad para descubrir los lazos que los vinculan necesariamente con el comunismo y el socialismo”.[42] Mientras que Smith había concebido la economía como realización de la filosofía del siglo XVIII, Marx había pensado esta realización en la supresión de la economía, es decir, que había pensado en ella misma.

El comunismo se arraigó en la visión de un puro lazo social, descartando toda mediación económica o política en las relaciones entre los hombres. Pero ¿cómo pensar una sociedad que tenga sentido sin recurrir a ninguna forma de mediación? Marx percibía esta dificultad, y la trató explícitamente en los Grundrisse. “Se necesita naturalmente una mediación”, escribía. “En el primer caso [la sociedad mercantil] –proseguía– se parte de la producción autónoma de los individuos particulares, que es determinada y modificada post festum por relaciones complejas: la mediación se efectúa por el intercambio de mercancías, el valor y el dinero, otras tantas expresiones de una sola y misma relación. En el segundo caso [la sociedad comunista], es la misma presuposición la que sirve de mediación; en otras palabras, la presuposición es una producción colectiva, siendo la comunidad el fundamento de la producción. De entrada, allí el trabajo del individuo es planteado como trabajo social.”[43] Este texto es decisivo. En efecto, subraya sin medias tintas que es la presuposición de la sociedad como totalidad, orden racional, la que fundaba en él la posibilidad del lazo social. La supresión de la mediación política y económica era así redimida por

la identificación de todos los individuos con un solo y mismo cuerpo. El comunismo como sociedad del puro comercio entre los hombres, por lo tanto, redoblaba la utopía liberal en el modo adverso. El hombre estaba obligado a una universalidad que no podía ser realizada sino por una fuerza exterior a él, en la medida en que se presentaba como si no fuera otra más que él mismo. Así, el individuo era para él inmediatamente parte de la comunidad; no era más que un resumen de la universalidad.

Desindividualización, indistinción y similaridad

La idea comunista descansaba así en sus diferentes expresiones sobre una misma perspectiva de desindividualización del mundo. Con esta condición podía encararse un universo que hubiese abolido radicalmente la competencia. Por lo tanto, en estas condiciones la igualdad adquiría el rostro de una homogeneidad, de una identidad. Pero aquí es esencial percibir claramente el alcance de semejante desindividualización. No sólo corresponde a la afirmación del predominio de lo colectivo. La subyace en profundidad una antropología de la indistinción que conduce a percibir de manera literal la noción de similaridad. La obra de Dom Deschamps, un benedictino ateo cuya potencia y originalidad había admirado Diderot, permite tomar bien la medida de esta dimensión implícita del comunismo utópico.[44] Este contemporáneo de Morelly, en efecto, es el que llevó más lejos en el siglo XVIII la exploración antropológica y moral de las características de un orden comunitario ideal.

En sus Observations morales[45] (1770) describió de manera impresionante el tipo de igualdad que supuestamente iba a acaecer en un mundo gobernado por un “espíritu de desapropiación”.[46] A sus ojos, la identidad de costumbres que hubiese resultado de esto habría tenido por consecuencia hacer advenir una verdadera sociedad de semejantes: la de individuos que ya no estarían diferenciados más que por el sexo. “Las mismas costumbres –escribía–, por así decirlo, no harían de los hombres y las mujeres

más que un mismo hombre y una misma mujer."[47] Así, similaridad significaba para él indistinción, indiferenciación. Él la entendía de manera literal. "A la larga –proseguía–, habría mucha más semejanza entre nosotros que entre los animales de la misma especie que más se asemejan." Y además aclaraba que los rostros "tendrían todos poco más o menos la misma forma", al mismo tiempo que se asemejarían igualmente los gustos y los temperamentos. No habría más desconfianza o rivalidad posible en un mundo semejante donde todos serían idénticos, porque no habría ya brechas entre lo "mío" y lo "tuyo", ni más diferencias que alimentaran la envidia o que suscitaran un deseo de superioridad. Tampoco habría competencia para la conquista de mujeres, puesto que éstas serían todas equivalentes, conformando entonces de hecho una comunidad que las constituiría en un bien común para todos los hombres. No habría desnivel de ningún tipo entre los seres, pero tampoco historia, ya que la similaridad engendraría la inmovilidad con la repetición indefinida de los actos de la vida social. "Todos los días serían parecidos",[48] concluía Deschamps. En consecuencia, nada de inquietudes ni de angustias en ese mundo inmutable: los hombres y las mujeres "se levantarían y se acostarían tranquilos, siempre contentos de ellos mismos y de sus semejantes, siempre satisfechos de su estado".

Esta concepción de una igualdad-indistinción encontrará múltiples ecos en las utopías del siglo XIX. Se expresará de manera impactante en los medios fourieristas y sansimonianos bajo la apariencia de un mundo que se imaginaba totalmente homogéneo por la mezcla de los grupos humanos. La obra de Victor Courtet de l'Isle es sintomática de lo que fue esta manera de concebir los progresos de la igualdad democrática.[49] Courtet pertenecía a una generación apasionada por la fisiología y la frenología, alimentada por la esperanza de ver acaecer una política positiva fundada en la ciencia del hombre. El joven sansimoniano era uno de los miembros activos de la sociedad etnológica de París, fundada en 1839, donde se reunía con Michel Chevalier, Gustave d'Eichtal, Adolphe Guéroult u Olinde Rodrigues, que se hallaban entre los principales lugartenientes del Padre Enfantin. Expuso su visión de la marcha del mundo hacia la igualdad en una obra de 1838 que lo hará famoso, La Science politique fondée sur la science de l'homme, ou Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique

et social [La ciencia política fundada en la ciencia del hombre, o Estudio de las razas humanas desde el punto de vista filosófico, histórico y social].

Fundándose en trabajos considerados científicos en la época, como los del fisiólogo William Frédéric Edwards, así como los de Johann Friedrich Blumenbach y de Georges Cuvier, Courtet admitía la desigualdad de las razas humanas. Pero contrariamente a muchos otros, no extraía de esto ninguna consecuencia "racista". Precisamente cuando alguien como Gobineau deducirá algunos años más tarde de esa misma comprobación una teoría de la necesaria preservación de la raza superior blanca de las "mezclas desdichadas", Courtet, por el contrario, se había presentado como el campeón del mestizaje. Hacía de una política de fusión de las razas el fundamento de una antropología democrática. "Si suponemos un pueblo formado por una sola raza sin mezcla, podremos predecir que ese pueblo amará apasionadamente la igualdad", escribía.[50] Así, si Francia estaba animada por el espíritu de la igualdad, a sus ojos era porque la mezcla de las poblaciones había sido más antigua y más permanente que en otras partes. De ahí su vibrante alegato en favor de una democracia del mestizaje. "¿Quieren una sociedad fundada en la más perfecta igualdad? –preguntaba como conclusión de su libro–. Asociaré a individuos surgidos de la misma cepa, de las mismas familias y, tanto como sea posible, idénticos unos a otros por la acción de un cruzamiento continuo. En esta sociedad nadie se resignará a una posición subalterna; cada uno querrá reinar. Los primeros de la víspera serán rebajados al día siguiente, alternativamente honrados y envilecidos; los últimos padecerán largo tiempo las inspiraciones de unos celos devoradores, hasta que a su vez logren por su elevación excitar los celos de otro. Es algo imposible que el orden reine en esta sociedad; pero lo que allí reinará es una nivelación absoluta de condiciones y de poderes."[51]

Courtet no compartía el irenismo de Dom Deschamps. En él, la homogeneidad no era como en el benedictino el vector de una pacificación natural de las relaciones sociales. Él la concebía más bien como un factor sociológico y mecánico de regulación de la propensión psicológica de los humanos a la dominación del prójimo. Para Deschamps, la indistinción ponía fin a la competencia

en todas sus dimensiones, mientras que en Courtet tenía el efecto de refrenar esa competencia, impidiéndole desembocar en una diferenciación política y social duradera. Pero al mismo tiempo realmente había en ambos casos una visión común de la igualdad-indistinción.

Retorno sobre la cuestión de la competencia

Así, la visión de una erradicación de la competencia fue enunciada jurídicamente (supresión de la propiedad), sociológica y económicamente (sustitución del conflicto de los intereses por un orden comunitario), al igual que antropológica y moralmente (erradicación del egoísmo y de la envidia), y hasta ontológicamente, si se sigue la radicalidad de las conclusiones de Dom Deschamps, en los medios comunistas. El espíritu de esta crítica radical era compartida, de manera por cierto muy difusa, por una gran parte de la opinión obrera de las décadas de 1830 y 1840 en Francia y en Gran Bretaña, incluso si el objetivo de conquista del sufragio universal también se había impuesto en forma paralela como una condición prioritaria de la emancipación social: incluso si igualmente el sectarismo o las diversas obsesiones de las principales figuras que teorizaron la perspectiva comunitaria eran objeto de múltiples reticencias. Pero la cuestión del sentido filosófico profundo de esta denuncia de la competencia de hecho casi no se planteaba. El empleo recurrente del calificativo crítico de ilimitada permitía oportunamente cubrir con un mismo oprobio su mismo principio y su desborde abusivo, no distinguir entre un modo de regulación económica y la cuestión más amplia de una forma social; y permanecer así en la expresión de una indignación muy general ante la desdicha proletaria. Así, la perspectiva comunista había podido ser objeto de burla o de pavor, pero sin ser seriamente interrogada.[52] Habrá que esperar el ocaso del cartismo en Gran Bretaña y el fracaso de 1848 en Francia para que se abra una verdadera discusión en el mundo socialista. La manera en que fue conducida en Francia en las columnas de L'Atelier es particularmente interesante a este respecto.

En un artículo sustancial, Anthime Corbon, el autor del libro de culto Le Secret du peuple de Paris (1863), se metía de lleno con la cuestión.[53] Él también consideraba la competencia como una "poderosa causa de desorden y de miseria". Pero al mismo tiempo se interrogaba acerca del sentido y la posibilidad de su supresión completa, en la medida en que a su manera de ver no hacía sino expresar el "hecho de la diversidad de los intereses". En consecuencia, subrayaba que era consustancial al advenimiento de un mundo de individuos, que era su sombra proyectada y que, por lo tanto, no era a este respecto más que el "ejercicio de la libertad"; que su impulso era el de la modernidad misma, con la heterogeneidad creciente de lo social que implicaba, y que en esta medida era "indestructible". Había por lo tanto dos dimensiones indisociables y contradictorias en la competencia, a su manera de ver: "Tiene su lado necesario y su lado detestable". ¿Cómo salir de la aporía? Para él, simplemente canalizando y reformando su lado detestable. Por el desarrollo de las asociaciones obreras primero, con su función de organización y de regulación del mercado de trabajo, y por la acción de la ley luego, que debería reprimir los abusos y las formas desleales. Y el objetivo así ostentado era encontrar la senda de una "apropiación social" del mercado.

Éste será también el abordaje de Proudhon. Desde su Sistema de las contradicciones económicas, la emprendía vivamente contra Cabet, no dando la razón ni a la celebración angélica del mercado de los economistas liberales ni a la visión catastrofista de este último. También él consideraba que era ilusorio tener la pretensión de abolir la competencia. "Tanto valdría preguntar si la personalidad, la libertad y la responsabilidad individual pueden ser suprimidas", escribía; y agregaba: "Ella es el modo según el cual se manifiesta y se ejerce la actividad colectiva, la expresión de la espontaneidad social, el emblema de la democracia y de la igualdad".[54] Pero al mismo tiempo denunciaba sus derivas anárquicas cuando era "abandonada a sí misma y privada de la dirección de un principio superior y eficaz", y en consecuencia llamaba a una "regulación" de ese mercado. Toda su obra estará consagrada a puntualizar las modalidades de ese encuadramiento. Como Corbon, Proudhon creía en las virtudes de la mutualidad y de la asociación, tanto como en la posibilidad de inventar formas corporativas modernizadas (en esta perspectiva, sus discípulos serán los principales artesanos del

sindicalismo naciente en la década de 1860). Pero también buscó la senda de una inversión de las relaciones de fuerza entre el capital y el trabajo a través de una organización y de una difusión del crédito.[55] De ahí proviene su idea de un Banco del pueblo que permita a los obreros pedir capital en préstamo en vez de verse obligados a vender su trabajo. Esta visión proudhoniana tendrá un impacto decisivo en los medios obreros; y a partir de esta perspectiva serán elaborados una buena cantidad de proyectos reformadores. Pero al mismo tiempo debe comprobarse por fuerza que la filosofía social que ella expresaba permanecerá ampliamente dominante en la cultura crítica del capitalismo en Francia. La demonización de la competencia y la exaltación de una igualdad-identidad no dejarán por eso de impregnar en forma subterránea las mentalidades.

[1]. Pierre Leroux, Aux Philosophes. De la situation actuelle de l'esprit humain (1831), reproducido en David O. Evans, Le Socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains, París, 1948, p. 213.

[2]. Philarète Chasles, Études sur les hommes et les mœurs au XIXe siècle, París, 1849, p. 253.

[3]. Félix de La Farelle, Plan d'une réorganisation disciplinaire des classes industrielles de la France (1842), reproducido en Du progrès social au profit des classes populaires non indigentes, 2ª ed., París, 1847, p. 466.

[4]. Laurent (de l'Ardèche), "De la foi et de l'examen", Le Producteur, t. II, 1826, p. 538.

[5]. Véanse por ejemplo los dos artículos de Prosper Enfantin, "Considérations sur les progrès de l'économie politique dans ses rapports avec l'organisation social", Le Producteur, t. IV y V, 1826.

[6]. Robert Owen, A New View of Society and other Writings, ed. Gregory Claeys, Londres, Penguin, 1991, pp. 358-359 [trad. cast.: Una nueva visión de la sociedad, trad. de Rubén Mettini, Barcelona, Editorial Hacer, 1982].

[7]. Véase el artículo “Competencia” del Dictionnaire de sociologie phalanstérienne de Édouard Silberling (París, 1911).

[8]. Louis Blanc, Organisation du travail (1839), 5ª ed., París, 1847, pp. 27-32.

[9]. Ibid., pp. 272-273.

[10]. Sobre esta “cultura corporativa” del primer movimiento obrero, véase para Francia William H. Sewell, Gens de métier et révolutions. Le langage du travail de l’Ancien Régime à 1848, trad. francesa de Jean-Michel Denis, París, Aubier-Montagne, 1983 [trad. cast.: Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848, trad. de Enrique Gavilán, Madrid, Taurus, 1992].

[11]. Sobre su visión, véase Francis Démier, “Louis Blanc face à l’économie de marché”, en Louis Blanc, un socialiste en République, París, Créaphis, 2005.

[12]. La fórmula es de Anthime Corbon, en “De la concurrence”, L’Atelier, 30 de enero de 1850.

[13]. Véase sobre todo el relato que ofrece Louis Blanc de la experiencia –entonces muy discutida– de la cooperativa de sastres instalada en Clichy (Histoire de la Révolution de 1848, París, 1880, t. I, pp. 194-199).

[14]. Él ataca violentamente a Proudhon sobre esta base en sus Manuscrits de 1844 (trad. francesa de Émile Bottigelli, París, Éditions Sociales, 1968, p. 68 [trad. cast.: Manuscritos de 1844, trad. de Alcira Kessler, Buenos Aires, Cartago, 1984]). Para su crítica de los derechos del hombre, véanse sus análisis clásicos en La Sagrada Familia (1844) y su respuesta de 1843 a La cuestión judía de Bruno Bauer.

[15]. Véase Claude Francis y Fernande Gontier, Partons en Icarie. Des Français en utopie : une société idéal aux États-Unis en 1849, París, Perrin, 1983, así como el Recueil de prédications de la Religión sansimoniana, 2 vols., París, 1832.

[16]. Véase su Report to the County of Lanark, Londres, (1820).

[17]17. Friedrich Engels, Description des colonies communistes surgies ces derniers temps (1845), reproducido en Friedrich Engels y Karl Marx, Utopisme et communauté de l'avenir, París, 1976. Como Owen, Engels estaba particularmente seducido por los Shakers.

[18]. Discours d'Ebenfeld (1845), en Utopisme et communauté de l'avenir, op. cit., p. 35.

[19]. Para una historia amplia del término véase Jacques Grandjonc, Communisme / Kommunismus / Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste, des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842, t. I, Historique, Trèves, Karl-Marx-Haus, 1989.

[20]. En particular los de Jean-Jacques Pillot, Richard Lahautière y Albert Laponneraye. Los textos de este movimiento serán reeditados en la segunda serie de la colección Les Révolutions du XIXe siècle (1834-1848), vols. VI a VIII, Révolutionnaires et néo-babouvistes de 1835 à 1847, París, EDHIS, 1979. Para una visión de conjunto, véase Alain Maillard, La Communauté des égaux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840, París, Kimé, 1999.

[21]. Sobre Marx y los neobabuvistas franceses, véase Michael Löwy, La Théorie de la révolution chez le jeune Marx, París, Maspero, 1970 [trad. cast.: La teoría de la revolución en el joven Marx, trad. de Silvia Labado, Buenos Aires, Herramienta, 2010].

[22]. Le Populaire, noviembre de 1844.

[23]. Théodore Dézamy, Code de la communauté, París, 1842, p. 11 (idem para las siguientes citas).

[24]. Jules Gay, un allegado a Dézamy, explicaba así en Le Communiste: "Queremos reunir a todas las familias en una sola gran familia, una familia real: los niños de cada uno serán los niños de todos; los ancianos de cada uno serán los ancianos de todos […]. En la familia general no debe haber pequeñas familias particulares, de otro modo la familia general es desgarrada" (citado por A.

Maillard, La Communauté des égaux, op. cit., p. 109).

[25]. Étienne Cabet, Voyage en Icarie (1839), 5ª ed., París, 1848, p. 105.

[26]. Pierre Leroux, Aux Politiques. De la politique social et religieuse qui convient à notre époque (1832), en Œuvres de Pierre Leroux, París, 1850, t. I, p. 156 (reed. Ginebra, Slatkine Reprints, 1978).

[27]. Citado por Bruno Viard en su introducción a la antología de Pierre Leroux, À la source perdue du socialisme français, París, Desclée de Brouwer, 1997, p. 35.

[28]. Robert Owen, Textes choisis, trad. francesa de Paul Meier, París, Éditions Sociales, 1963, p. 133.

[29]. É. Cabet, Voyage en Icarie, op. cit., p. 197 (véase todo el cap. XXV, “Des journaux”).

[30]. Ibid.

[31]. Hago a un lado aquí las divergencias entre estos diferentes autores sobre la manera de llegar a este orden comunitario. Mientras que Cabet contaba con la presión de la opinión pública y otros trataban de seducir a poderosos y a ricos personajes para financiar experiencias, Dézamy y los neobabuvistas adoptaban una posición más revolucionaria, llamando a una dictadura del proletariado.

[32]. Véase la cuarta parte de su Code de la nature, “Modèle de législation conforme aux intentions de la nature”.

[33]. Este Fragment d’un projet de décret économique de Babeuf es reproducido en los “documentos de prueba” de la obra de P. Buonarroti, La conspiration pour l’égalité, dite de Babeuf, op. cit., t. II.

[34]. Constantin Pecqueur, République de Dieu, París, 1844, pp. 245 y 314. También observaba que “la unidad de creencia […] es una condición de admisión: todo el mundo es ortodoxo” (ibid., p. 245).

[35]. Étienne Cabet, Douze lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté, 3ª ed., París, 1845, p. 6 (p. 5 para las citas siguientes).

[36]. "¿Acaso la agricultura –concluía– no crea miles de especies de rosas, de claveles, de tulipanes, miles de especies de ciruelas, de manzanas, de peras, de uvas? Y entonces, ¿por qué la educación no produciría los mismos prodigios en el hombre, hijo querido de la naturaleza y su más bella obra?" (ibid.). Radicalizaba así el ideal higienista-eugenista de los grandes médicos reformadores del período revolucionario.

[37]. Véase Gracchus Babeuf, "Marchons franchement à l'Égalité", Tribun du peuple, nº 35, año IV.

[38]. Robert Owen, Report to the County of Lanark (1820), en A New View of Society and other Writings, op. cit., p. 298.

[39]. Id., Address to the Inhabitants of New Lanark, ibid., p. 124.

[40]. Hago a un lado aquí el problema del paralelo entre la frugalidad y la abundancia como conductores por igual a una extinción de lo económico (remitirse para esto a mi obra Le Capitalisme utopique, París, 1979, pp. 200-201) [trad. cast.: El capitalismo utópico, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006].

[41]. Karl Marx y Friedrich Engels, L'Idéologie allemande (1845), trad. francesa de Gilbert Badia (dir.), París, Éditions Sociales, 1968, p. 64 [trad. cast.: La ideología alemana, trad. de Wenceslao Roces, Buenos Aires, Santiago Rueda, 2004].

[42]. Karl Marx y Friedrich Engels, La Sainte Famille (1844), trad. francesa de Erna Cogniot, París, Éditions Sociales, 1969, p. 157 [trad. cast.: La Sagrada Familia: crítica de la crítica crítica, trad. de Carlos Liacho, Buenos Aires, Claridad, 2008].

[43]. Karl Marx, Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse, 1857-1858), trad. francesa de Roger Dangeville, París, Anthropos, 1967, t. I, p. 109 (el subrayado es de Marx) [trad. cast.: Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse), trad. de Javier Pérez Royo, Barcelona, Editorial

Crítica, 1978].

[44]. Véase el capítulo que le consagra Bronislaw Baczko en sus Lumières de l'utopie, París, Payot, 1978.

[45]. Reproducidas en Léger-Marie Deschamps, Le Vrai Système, compendio de sus escritos editado por Jean Thomas y Franco Venturi, París, Droz, 1939. De esta edición lo citamos.

[46]. Ibid., p. 118.

[47]. Ibid., p. 122 (y p. 123 para la siguiente cita).

[48]. Ibid., p. 169 (p. 170 para la siguiente cita).

[49]. Sobre su vida y su obra, véase Jean Boissel, Victor Courtet (1813-1867), premier théoricien de la hiérarchie des races, París, PUF, 1972, así como Loïc Rignol y Philippe Régnier, "Races et politique dans l'histoire de France chez Victor Courtet de l'Isle", en P. Régnier (dir.), Études saint-simoniennes, Lión, PUL, 2002.

[50]. Victor Courtet, La Science politique fondée sur la science de l'homme, París, 1838, p. 204.

[51]. Ibid., p. 396. Dentro del mismo espíritu, véase Gustave d'Eichtal e Ismaÿl Urbain, Lettres sur la race noire et la race blanche, París, 1839.

[52]. En los medios liberales y conservadores, el temor de los poseedores no había dado lugar sino a la producción de una literatura ideológica. Véanse por ejemplo los Études sur les réformateurs contemporains de Louis Reybaud en 1841, o De la propriété de Adolphe Thiers en 1848. La excepción en la izquierda es la "Discusión sobre el comunismo", que será realizada en varias oportunidades en la década de 1840 en las columnas de L'Atelier (el primer diario de importancia redactado por obreros). Véanse las respuestas de Étienne Cabet, Réfutation des doctrines de "L'Atelier", París, 1842.

[53]. Anthime Corbon, "De la concurrence", L'Atelier, 30 de enero de 1850. Las citas que siguen están extraídas de este artículo.

[54]. P.-J. Proudhon, Système des contradictions économiques, op. cit., t. I, pp. 237 y 247. Las citas que siguen son del mismo capítulo, “De los remedios contra la competencia”.

[55]. Sobre este punto, véanse las exposiciones en su compendio Solution du problème social, París, 1848.

4

El nacional-proteccionismo

La ideología proteccionista va a servir de matriz a otra forma de igualdad-identidad que exaltaba a la nación como forma homogénea. Hay que hablar aquí de ideología para marcar bien la diferencia entre el proteccionismo como política económica y el proteccionismo como filosofía social. Cuando Friedrich List publicaba en 1841 su Sistema nacional de economía política, proponía una teoría económica del Zollverein (la asociación aduanera) como contribución a la unificación de Alemania. Él pensaba el sistema aduanero como "medio de ayudar al desarrollo económico de la nación".[1] Lo que buscaba eran las condiciones propicias para una "educación industrial del país".[2] En él, el término de protección aduanera lindaba con los de espíritu de empresa, prosperidad o crecimiento. Cuando los norteamericanos también adopten medidas restrictivas para las importaciones extranjeras en las últimas décadas del siglo XIX, utilizarán argumentos idénticos. Razonarán igualmente en términos de estrategia y de dinamismo económicos. Pero muy distinta era la significación del proteccionismo tal y como era defendido por los liberales-conservadores franceses.

El trabajo nacional: primeras formulaciones

Mientras que las manifestaciones por la abolición de las Corn Laws estaban en su apogeo en Gran Bretaña a comienzos de la década de 1840, las voces librecambistas no llegaban a imponerse en la Francia de la Monarquía de Julio. Los medios de negocios de las

grandes ciudades mercantiles como Burdeos o Marsella por cierto estarán fuertemente movilizados y tratarán de hacer presión sobre el Gobierno. Pero no arrastrarán a la opinión, y fracasarán en sus tentativas de loby parlamentario. Simplemente, perderán la batalla de las ideas. El eco encontrado por sus abogados más elocuentes, como Frédéric Bastiat o Henri Fonfrède, parecerá muy modesto al lado de la repercusión de las intervenciones de Richard Cobden del otro lado de la Mancha. Los hombres fuertes del régimen, como Thiers o Guizot, por su parte, estaban en las antípodas de un Robert Peel. “En materia de industria somos conservadores, protectores”, subrayaba Guizot.[3] En efecto, no se interesaba mucho en las cuestiones económicas e industriales, y no tenía una doctrina a priori en la materia. Su adhesión al proteccionismo era meramente política. Derivaba únicamente de una preocupación por la estabilidad social. Los dos términos de conservador y de proteccionista estaban para él totalmente imbricados uno en el otro. En efecto, en primer lugar temía que el libre cambio condujera a “aportar una perturbación brusca, repentina, general en el orden establecido”, y en consecuencia se mostraba principalmente preocupado “por ahorrar a la industria, como a los otros grandes intereses, todo desorden, todo desplazamiento inesperado”.[4] Pero la preferencia francesa por el proteccionismo, en las décadas de 1830 y 1840, tenía raíces más profundas. Se presentaba también como una forma de respuesta a la cuestión social. En efecto, el proteccionismo pretendía proponer una alternativa al incremento de las desigualdades que acompañaba el advenimiento de un nuevo proletariado industrial. Apuntaba a constituir un trabajo nacional, que se presuponía unificado, frente a los poderes de disociación del mercado. En consecuencia, se establecía, también allí, un lazo entre igualdad y crítica de la competencia.

Esta idea de un proteccionismo igualador y unificador estuvo en el corazón de la argumentación de sus heraldos conservadores bajo la Monarquía de Julio.[5] Éstos veían en ella un medio de relegar las tensiones de clase introduciendo una nueva aritmética de la identidad colectiva y de la homogeneidad. Charles Dupin, una de las cabezas pensantes del régimen, decía que gracias a las barreras aduaneras la figura del proletario daría paso a la de obreros agrupados “bajo la igualdad gloriosa de la bandera tricolor”;[6] reemplazando de esta manera el espectro de la exclusión por una

forma de inclusión. “Para permanecer en lo verdadero –resaltaba–, hablemos de obreros franceses y no de proletarios”.[7] Por consiguiente, el problema no era ya el de la explotación capitalista. Era la “competencia cosmopolita” la acusada de constituir “el más grave peligro que amenaza a la clase obrera”. La cantinela se convertirá en ideología oficial del régimen. Se hablaba de obrero nacional[8] para conjurar el uso del término amenazante de proletario, y se evocaban los principios de una “economía patriótica”[9] para sugerir la existencia de una comunidad estructural de intereses entre industriales y asalariados. Signo de los tiempos, la primera agrupación de industriales franceses, lejano antepasado de las confederaciones patronales contemporáneas, tomará el nombre de Asociación para la Defensa del Trabajo Nacional.[10]

El nacional-proteccionismo de la época se definía también en un modo sociológico, oponiendo las figuras del consumidor y del productor. Los partidarios del libre cambio lógicamente ponían de manifiesto el interés del consumidor, considerado como el más evidente beneficiario de una baja de los derechos de aduana sobre los productos importados. Los defensores de una economía protegida impugnaban ese razonamiento, ya que veían en el consumidor la expresión de una humanidad abstracta, rebajada a la expresión contable de una ventaja inmediata. Así, Mathieu de Dombasle hablaba de él como de un “maniquí que se pone adelante para ocultar intereses de otro género”.[11] No tiene nada de sorprendente entonces que sea una “minoría cosmopolita” la que no haya dejado de exaltarlo y de asumir su defensa, sostenía. A la inversa, el productor era a sus ojos una figura mucho más concreta, cuyos intereses, estructuralmente ligados por toda una cadena de dependencias y de solidaridades, se arraigaban en el territorio. Tomados en su conjunto, los productores naturalmente se unían, definían un orden social coherente, se inscribían en la duración; y lógicamente se veían llevados a abrazar un “punto de vista patriótico”. Los consumidores, a la inversa, no eran sino simples individuos desterritorializados, movidos por el mero “espíritu liberal”.[12] Por cierto, hay que admitir que Inglaterra contradecía esta visión, ya que los intereses de las clases populares, por el contrario, se habían identificado plenamente en la década de 1840 con el movimiento por la abolición de las Corn Laws.[13] Pero en

esto se veía una excepción, ligada al abismo social que separaba de forma caricaturesca del otro lado de la Mancha a una estrecha aristocracia terrateniente, que aprovechaba la renta constituida por los precios agrícolas elevados, de la gran masa del pueblo. Francia, argumentaban Thiers o Guizot, no conocía semejante división, ya que allí la tierra estaba mucho más repartida entre un gran número de pequeños propietarios y los intereses no eran en general tan violentamente opuestos.[14] El proteccionismo, recalcaba Dupin, es la Francia de todos los pequeños, talleres y propietarios rurales reunidos, es la "patria organizada" contra la competencia extranjera. "Por lo tanto se trata –resumía predicando el mantenimiento de las barreras aduaneras– de proteger, de defender y de salvar a la sociedad en su conjunto, amenazada en sus fundamentos."[15] "La protección –repetía incansablemente el fundador de la Asociación por la Defensa del Trabajo Nacional– no está instituida en favor de algunos privilegiados, sino sobre todo en favor de los obreros y, en definitiva, de la nación en su conjunto."[16]

La oposición de una Francia proteccionista y de una Gran Bretaña librecambista en este fin de la década de 1840 es un buen analizador de las diferencias de cultura política entre ambos países. Más allá de las especificidades estructurales en materia de distribución de la propiedad de la tierra, las señaladas son dos maneras de concebir el lazo social y de constituir una nación. En Francia fue valorizada una cohesión de inclusión como un principio central generador de identidad. Ella hizo de lo político la matriz de la pertenencia colectiva. En Gran Bretaña, en cambio, lo que prevaleció, tras el fracaso del cartismo en conquistar el sufragio universal, fue una cultura de la sociedad civil. De ahí la centralidad de la figura del consumidor, expresión inmediata y cotidiana de la vida del pueblo. En consecuencia, no era de un consumidor abstracto y serializado de lo que se trataba en Gran Bretaña. Eran civic consumers (la fórmula es de John Atkinson Hobson) que se unían sensiblemente entre sí. De alguna manera constituían nación por lo bajo, en un sentido práctico de la producción de lo común; y no nación por lo alto, como en Francia, en una comunión identitaria. Así, el sindicalismo lógicamente precedió, y de lejos, [17] la formación de partidos políticos de izquierda en Gran Bretaña, a la inversa de lo que se hizo en Francia. Y fueron las

cooperativas de consumo las que allí desempeñaron un papel clave en la estructuración de un movimiento popular, con el puntapié inicial dado en 1844 por los Équitables Pionniers de Rochdale. De tal modo, la famosa Free Trade Union fue la expresión de un movimiento social de fondo del otro lado de la Mancha; movimiento que además tuvo la característica de implicar a muchas mujeres y de haber así preparado su entrada en la vida pública más precozmente que en Francia.

El nacional-proteccionismo, sin embargo, sólo era una ideología emergente en las décadas de 1830 y 1840 en Francia (el año 1846 polarizó los debates esenciales con la evocación de la ley inglesa sobre las Corn Laws). Forjada en los medios patronales y en los círculos de poder, no había penetrado en los medios populares. En efecto, el mundo obrero, por el contrario, comenzaba a tomar conciencia de sí mismo identificándose con esa figura del proletario que querían exorcizar los partidarios del discurso sobre el trabajo nacional. Sin pronunciarse por el libre cambio, las grandes voces que expresaban el sentimiento popular de la época criticaban frecuentemente las ilusiones que vehiculizaba el discurso proteccionista. Alguien como Louis Blanc, por ejemplo, insistía en el hecho de que era la organización del trabajo, y no las medidas proteccionistas, lo que mejoraría la condición obrera. Los obreros de L'Atelier, por su parte, denunciaban a los industriales que se habían convertido en los apóstoles de la defensa del trabajo nacional, acusándolos de estar sobre todo preocupados por "conservar los grandes beneficios que les asegura el sistema de protección".[18] En su famoso Discurso sobre el libre cambio de 1848, si bien Marx denunciaba la "libertad del capital", también había estigmatizado al proteccionismo como conservador.[19] De hecho, la opinión obrera francesa no daba la razón a ninguna de las dos doctrinas, considerándolas exteriores al campo de resolución de sus problemas.[20] Así, la asociación por el libre cambio fracasará en sus tentativas por hacer emerger un movimiento popular sobre el modelo inglés. Mientras que, del otro lado, el discurso de los liberales-conservadores casi no encontrará ninguna repercusión. Máxime cuando era sostenido por aquellos que defendían obstinadamente el sufragio censitario y ponían en la picota un sufragio universal en el cual los medios populares veían la solución a todos los males que los agobiaban.

La edad de oro del nacional-proteccionismo

Con el establecimiento de la Tercera República, el nacional-proteccionismo va a imponer su marca en Francia. La coyuntura económica fue el factor desencadenante, coincidiendo ese establecimiento con el comienzo de la gran depresión que marcó el fin del siglo XIX, y con las perturbaciones engendradas por la primera globalización. Pero las transformaciones de la percepción del espacio económico interno también tuvieron su papel en el advenimiento de esta cultura proteccionista. A propósito de este período, se puede hablar de una verdadera "nacionalización" de las representaciones sociales del espacio francés. Los historiadores recalcaron desde hace largo tiempo algunos de los elementos materiales y culturales de esta transformación: la constitución de una red ferroviaria que facilitaba la circulación de los hombres y las mercancías; el desarrollo de la instrucción primaria; la generalización de la conscripción, que hacía salir a los jóvenes franceses de su entorno inmediato, etc. Elementos que contribuyeron particularmente a la modernización del mundo rural. Pero estas transformaciones también afectaron profundamente el mundo obrero. Hasta 1848, éste percibía de manera dominante la realidad económica a partir de la vida de los oficios y de las situaciones locales. La visión de los conflictos no se limitaba entonces al antagonismo con los patrones. El término "competencia", por ejemplo, remitía tanto a la vivacidad de las tensiones entre corporaciones de oficios, o sociedades de compañeros de oficio, como al sentimiento de hostilidad entre obreros de diferentes localidades. En su Livre du compagnonnage (1839), Agricol Perdiguier hizo un relato muy colorido de esos enfrentamientos, en ocasiones muy violentos. En otro gran clásico de la literatura obrera, Léonard, maçon de la Creuse, Martin Nadaud también refirió las hostilidades entre corporaciones de oficios, las rivalidades de cantones, y hasta de comunas.[21] Él narró en detalle la competencia en las obras, la oposición entre parisinos y temporeros de la Creuse, por ejemplo. A mediados del siglo XIX, las divisiones de "región" o de "corporaciones" –la

palabra seguía siendo de uso corriente– eran percibidas como estructurantes entre los obreros. Hecho significativo, un importante informe parlamentario de 1884, consagrado a los efectos sociales de la crisis económica de la época, pondrá todavía en pie de igualdad lo que llamaba los "tres órdenes de competencias": el de los oficios y las personas, el de la provincia contra París, el del extranjero contra Francia.[22] Sólo a partir de esta época se "nacionalizó" la percepción del orden económico, imponiéndose como determinante la competencia extranjera. Este hecho contribuirá de manera decisiva a hacer al mundo obrero más receptivo que antes a la temática proteccionista.[23]

En Francia, como en todas partes en Europa –pero siempre con excepción de Gran Bretaña–, las protecciones aduaneras, en consecuencia, se reforzaron durante este período. En Francia, la reacción proteccionista se destacará desde el inicio de la década de 1880 con la suspensión del tratado anglofrancés de 1860. Alcanzará su apogeo en 1892 con la adopción de la famosa tarifa Méline (por el nombre del ministro republicano cercano a Jules Ferry que la hizo votar). Pero tendrá la particularidad, respecto de otros países, de constituirse en una verdadera cultura política. El movimiento hacia el proteccionismo tendrá sus diarios –algunas publicaciones toman entonces por título Le Protectionniste (1879) o Le Travail national (1884)– y sus campeones. Sobre todo se impondrá en el corazón de los debates políticos del período. En las elecciones legislativas de 1889, los programas de los diputados que salieron victoriosos de las urnas habían puesto en primer lugar de sus preocupaciones el refuerzo de los derechos proteccionistas, en un pie de igualdad con la revisión de las leyes constitucionales.[24] La nueva cámara votará lógicamente con entusiasmo la tarifa Méline. La República encontrará su basamento social en la defensa de ese proteccionismo y constituirá a este último en un "movimiento popular" –para retomar una fórmula de Jules Ferry–.[25] Para él, las tarifas aduaneras "protegían el salario del obrero", al mismo tiempo que satisfacían los intereses del mundo campesino. En primer lugar, por cierto, las medidas aduaneras habían ganado la adhesión al régimen de los sectores rurales. "El movimiento proteccionista actual tiene sus raíces en la democracia que cultiva la vid y el trigo. Por eso tuvo éxito", dirá Ferry.[26] Pero más ampliamente se fijaron como objetivo arraigar a las masas en una

identidad nacional que redimía las diferencias y las divisiones que atravesaban la sociedad. Un artículo de Le Travail national proponía en este sentido reemplazar la oposición del capital y el trabajo por la idea de una solidaridad colectiva frente a la amenaza extranjera.[27] La igualdad democrática comenzó a percibirse de esta manera en la forma de la pertenencia a una comunidad de protección y de distanciamiento. Así se forjó una representación de la sociedad que reubicaba la vida económica en una visión política de la ciudadanía igualitaria y de la unidad nacional.

Conservadurismo y colonialismo

La cultura política del proteccionismo se relacionó en primer lugar en Francia con una visión conservadora y básicamente antieconómica. Méline fue su expresión ejemplar. En él se encontraron los acentos exacerbados del viejo agrarismo del siglo XVIII, que ponía en la picota la industria y soñaba con un mundo inmóvil arraigado en el orden rural. En un ensayo que en la época conoció un inmenso éxito, Le Retour à la terre et la surproduction industrielle (1905), Méline consideraba que el éxodo urbano sucede al éxodo rural, ya que una economía indisociablemente estacionaria y alimentaria se imponía frente a los desarreglos de una "saturación industrial". Estas palabras tenían entonces una amplia repercusión. En primer lugar, ante masas campesinas de la época que tenían el culto por la estabilidad. También en los medios tradicionalistas y católicos, que durante todo el siglo no habían dejado de denunciar un industrialismo que disolvía los marcos considerados naturales de la vida social. De manera más difusa, por último, entre todos aquellos que fustigaban la primera globalización como vector de un mundo sometido a la ley de una competencia exacerbada. Teñida por estos acentos nostálgicos, la cultura política del nacional-proteccionismo esbozó en el inicio de la década de 1890 los contornos de un consenso gracias al cual el régimen republicano pudo definitivamente imponerse en las profundidades del país.

Consenso reforzado por las manipulaciones coloniales e

imperialistas que, en Francia como en otras partes, acompañaron la elevación de las barreras aduaneras. A este respecto, el imperialismo constituyó una alternativa al mismo tiempo que un complemento a la perspectiva de la disminución del crecimiento enunciada por Méline. Económicamente, era concebido como la muleta del proteccionismo. “El sistema protector es una máquina a vapor sin válvula de seguridad, si no tiene por correctivo y auxiliar una sana y seria política colonial”, había resaltado notoriamente Jules Ferry,[28] el primero en teorizar esta función económica de la colonización. Pero los republicanos “oportunistas” [républicains de gouvernement] también esperaban en Francia que esta política colonial señalase un salto adelante del país, que restaurase el orgullo herido por la derrota de 1870 y que hiciese olvidar la humillación provocada por la pérdida de Alsacia-Lorena. Tenía así una función directamente política de restauración de una imagen colectiva positiva. Empresa que estaba igualmente destinada a ofrecer una forma de respuesta a la cuestión social. Se comentó abundantemente a este respecto la famosa fórmula de Cecil Rhodes: “Si se quiere evitar la guerra civil, hay que volverse imperialista”.[29] Pero la aritmética económica inmediata que subyacía a ella no esclarecía más que una dimensión de la política de expansión colonial de la época. Muy particularmente en Francia, ésta también participó de un trabajo ideológico de constitución de un sentimiento colectivo fundado en la satisfacción de promover una empresa conquistadora y de manifestar una superioridad común respecto de los pueblos que se pretendía civilizar. La puesta en escena de esta superioridad compartida también contribuía a aflojar la tensión de clase en el país.[30] Por lo tanto, en este otro modo también se jugó el proyecto de hacer olvidar y ocultar las desigualdades internas por la valorización de una forma de comunidad de confrontación con el mundo exterior. En pocas palabras, sustituir el proyecto democrático de una igualdad positiva por una igualdad negativa.

Reordenamientos intelectuales y políticos

La formación de esta cultura política contribuyó poderosamente a

reestructurar el paisaje ideológico francés a fines del siglo XIX. El nacional-proteccionismo, en efecto, pudo presentarse como una alternativa a la idea socialista. La evolución de alguien como Maurice Barrès dio fe de manera ejemplar de la posibilidad de este deslizamiento. Así, fue el primero en utilizar en 1892 la palabra "nacionalismo" para designar una forma de política interior. Era, por lo tanto, una visión que no tenía ya nada que ver con la de Michelet o de Renan. Para Barrès, la perspectiva nacionalista era la que realizaba plenamente el ideal de un "proteccionismo obrero" (la expresión era entonces frecuentemente utilizada), mientras que el socialismo no podía sino fracasar en darle forma. En efecto, con el nacional-proteccionismo existía la promesa de una eficacia inmediatamente visible.[31] Al instituir un tratamiento desigual entre extranjeros y nacionales daba una significación negativa, directamente sensible, a la realización de cierta idea de la igualdad, mientras que el socialismo formulaba una definición ciertamente más exigente, pero, también, mucho más problemática, diferido como estaba su advenimiento a la posterioridad de una hipotética revolución.

Alrededor de ese "momento 1890", diferentes tipos de reordenamientos político-intelectuales se operaron alrededor de los conjuntos constituidos por los tres términos "nacionalismo", "socialismo" y "proteccionismo". Y es la idea proteccionista la que indudablemente estuvo en el corazón de la recomposición de las representaciones de la igualdad que de ella derivaban. El nacional-proteccionismo de los republicanos "oportunistas" representó su modalidad dominante. Pero otras configuraciones más radicales también derivaron de esos reordenamientos. Acabamos de citar el caso de la "reinvención" del nacionalismo, cuyo símbolo fue Barrès. No obstante, existieron variantes todavía más extremas. En los medios blanquistas de fines del siglo XIX, a menudo calificados de neohebertistas, el nacional-proteccionismo adoptó rasgos "social-chauvinistas" violentamente xenófobos y antisemitas. Este pasaje del radicalismo revolucionario al ultranacionalismo fue uno de los ejemplos más impactantes de las reclasificaciones ideológicas y políticas del período. Así, fue en círculos de ex blanquistas donde se formó en 1894 la Liga por la Defensa del Trabajo Nacional y donde se publicó una hoja xenófoba, L'Idée nationale. Allí no se hablaba de otra cosa que de "Francia para los franceses", de "Francia

invadida por el extranjero" y de "socialismo nacionalista". Siempre socialista, porque al mismo tiempo, en la forma xenófoba, se declaraban "partidarios de la igualdad social más absoluta".[32] ¿Cómo explicar que ardientes admiradores de Louise Michel hayan podido evolucionar hacia esas posiciones exaltadas, tras haber pasado por el tamiz de la adhesión al boulangismo? No es posible a menos que se lo interprete como una suerte de recomposición pervertida de un ideal, y no como una ruptura. Ante la imposibilidad de pensar realizables sus proyectos insurreccionales y revolucionarios, estos hombres, de hecho, reconvirtieron su radicalismo y reformularon su exigencia de igualdad.[33]

Proteccionismo obrero y xenofobia

Estos reordenamientos tuvieron su traducción directa en términos de opinión y de movimientos sociales. Más allá de la progresión de la idea proteccionista en materia de comercio exterior, se observó durante este período un ascenso poderoso del tema de la protección del trabajo nacional contra los trabajadores inmigrantes presentes en el territorio. La idea de imponer una tasa a la utilización de trabajadores extranjeros encontró así una repercusión benévola en la Cámara de Diputados, y se presentaron numerosos proyectos de ley sobre el tema. Por otra parte, el término que ya mencionamos de proteccionismo obrero[34] se impondrá en este contexto, ampliando el sentido inicial de la referencia a las barreras aduaneras. En el momento de las elecciones legislativas de 1893, el tema estuvo muy presente en la campaña, precisamente cuando las tarifas aduaneras ya habían sido revisadas el año anterior. Una treintena de diputados electos, por ejemplo, habían hecho figurar en su programa el establecimiento de una tasa especial de estadía para los extranjeros o la prohibición de emplearlos en los trabajos que resultaran de adjudicaciones públicas, y cuarenta proyectos de ley sobre el tema serán presentados durante la legislatura.[35] En esta campaña se hará conocido Barrès al publicar un panfleto incendiario, Contre les étrangers.[36] El texto, verdadero manifiesto político, es una suerte de síntesis de los grandes temas del

proteccionismo xenófobo de la época: tasa especial para los empleadores que utilizan mano de obra extranjera; expulsión de quienes se hace cargo la asistencia pública; preferencia nacional sistemática en materia de empleo. Pero es igualmente interesante subrayar que Barrès ligaba directamente esta visión con una filosofía de la solidaridad y de la igualdad. En él, la idea de patria redefinía por completo la cuestión social. Fue por una inversión interior del socialismo de su juventud como se convirtió en uno de los principales heraldos del nacionalismo de la época. Prueba particularmente significativa del hecho de que la idea proteccionista había desbordado el campo de la política económica para adoptar una significación social y política global.

Esta ampliación y esta declinación de la referencia al proteccionismo también se tradujeron en la aclimatación de un nuevo vocabulario político estructurado por acentos xenófobos. No constituye motivo de asombro encontrar las formulaciones más violentas y más exageradas bajo las plumas exaltadas y rencorosas de la nueva extrema derecha que toma impulso en este registro. Los folletos publicados por la Liga para la Protección del Trabajo Nacional constituyeron un buen ejemplo de esto.[37] Página tras página se hablaba de “intrusión”, de “invasión”, de “infiltración”. A los obreros extranjeros se los trataba de criminales y de perturbadores. En cuanto a lo que era calificado de “marea ascendente de las naturalizaciones”, en ellas se veía la amenaza de que esos “actos contra natura” condujeran a que “la raza francesa seguramente será desbordada dentro de poco”. Pero el tono no era muy diferente en algunos republicanos notables. En un informe presentado en 1886 a la muy académica Sociedad de Economía Política de Lión[38] se denunciaba de igual manera una “invasión que pese a ser pacífica no deja de ser cierta”, mientras que los extranjeros que venían a “arrebatar el trabajo y el bienestar a nuestros obreros” y tomaban a Francia por una “vaca lechera” eran estigmatizados. El tono no era muy distinto en las filas de la izquierda republicana. Al informar a la Cámara sobre diversos proyectos de ley referentes a medidas de protección del trabajo nacional, uno de los suyos, Christophe Pradon, también hablaba de invasión y multiplicaba las expresiones despreciativas para hablar de los extranjeros.[39] Los alemanes eran, por ejemplo, los mismos que “aquellos que se habían convertido en los guías de los ejércitos

prusianos", otros eran "gente sospechosa", mientras que París era descrita como la ciudad que recibía el "desecho social de los dos continentes" y una "sociedad turbia de aventureros exóticos con profesiones equívocas". Si los gobiernos de la época rechazaron in fine los proyectos formulados en este espíritu fue, en primer lugar, porque habían temido medidas internacionales de represalia (Méline será uno de los que expresarán este temor). Pero no pondrán coto al espectacular ascenso en la opinión de los sentimientos xenófobos, cuyo indicio era la irrupción de ese vocabulario.

En consecuencia, las manifestaciones callejeras contra los trabajadores extranjeros se multiplicarán en esa década de 1890. A decir verdad, el fenómeno no era completamente nuevo. Así, desde la Restauración y la Monarquía de Julio se habían podido notar movimientos sociales contra los extranjeros, aunque entonces tenían la característica de englobar frecuentemente en esta categoría a grupos profesionales rivales tanto como a personas originarias de otras regiones.[40] La hostilidad se había hecho más fuerte después de 1848, con los desencantos engendrados por el fracaso del sufragio universal en resolver la cuestión social. Pero sólo a fines del siglo XIX el movimiento adquirió su plena amplitud y se concentraron los incidentes xenófobos.[41] Incidentes en ocasiones sangrientos, como en 1893 en Aigues-Mortes, en un ataque ultraviolento contra italianos que habría producido cincuenta muertos,[42] o en múltiples oportunidades contra los belgas en el Norte. Los sindicatos y los diversos partidos socialistas se opusieron a estas reacciones, pero no pudieron controlar su surgimiento. También aquí lo que se manifiesta es una forma salvaje de afirmación de una igualdad de estamentos y profesiones laborales. En efecto, significativamente es en los medios obreros menos calificados y más precarizados donde la xenofobia era más intensa, expresando de este modo negativo la búsqueda de una posición y de una forma de integración que les estaban negadas en el trabajo.

Una igualdad-identidad negativa

Una visión puramente negativa de la igualdad subyacía al nacional-proteccionismo. Lo que fundaba con éste la proximidad es la pertenencia a una misma comunidad de rechazo y de distanciamiento. “La idea de patria –decía de manera muy elocuente Barrès– implica una desigualdad, pero en detrimento de los extranjeros.”[43] Por consiguiente, a través del hecho de compartir una relación de desigualdad se pretendía acercar a los hombres. Igualdad negativa frente al exterior, que por otra parte se reforzaba en Barrès con una apelación a la formación de otra comunidad de rechazo, en relación esta vez con el interior, la de la “multitud de los pequeños”, pequeños capitalistas y pequeños trabajadores mezclados, respecto de los “grandes barones” o de los “grandes señores feudales”. La denuncia de una “temible plutocracia de exóticos”, además, conducía en él a superponer las dos dimensiones.[44] A partir de esta posición extrema se ve claramente que la identidad y la igualdad siempre se refieren a una economía compleja de la distancia y la proximidad, que es también la de las relaciones entre individualidad y colectividad, así como entre clase y nación.

La particularidad del nacional-proteccionismo es que constituyó una figura límite de esto, resultante de una polarización radical de la identidad y la igualdad al mismo tiempo. También simplificó al extremo lo social y redujo la idea de igualdad a la sola dimensión de una pertenencia común, siendo ésta a su vez reducida a su constitución negativa. En la primera reducción, evacuó la dimensión de la interacción entre los individuos así como las relaciones de clase. En la segunda, no percibió más que una de las dimensiones de la identidad colectiva. El motor de la distancia es por cierto constituyente en la materia. Por otra parte, pueden recordarse a este respecto las magníficas fórmulas de Michelet. “La lucha contra Inglaterra hizo un inmenso favor a Francia –escribía–. Ella confirmó, especificó su nacionalidad. A fuerza de cerrar filas contra el enemigo, las provincias se encontraron siendo un pueblo. Fue viendo de cerca a los ingleses como sintieron que eran Francia. Con las naciones ocurre lo mismo que con el individuo; éste conoce y distingue su personalidad por la resistencia de lo que no es ella, observa el yo por el no-yo.”[45]

En efecto, siempre hay realmente necesidad de una demarcación, de

una separación, de un efecto de espejo, para constituir una identidad. Los biólogos, por su parte, también subrayaron esa dimensión de la constitución del sí por el reconocimiento del no-sí, dinámica cuyos mecanismos estudia la inmunología.[46] Pero ésta debe unirse con una percepción positiva del vivir-juntos para producir un sentimiento democrático de pertenencia. Esto es lo que distingue a la nación revolucionaria de 1789 de la nación nacionalista de fines del siglo XIX. Mientras que la primera se había comprometido con la formación de una sociedad de iguales, la segunda no pensó la integración sino en el modo no político de la fusión de los individuos en un bloque.

[1]. Friedrich List, Système national d'économie politique, trad. francesa, 2ª ed., París, 1857, p. 106. List se distingue por lo tanto de Fichte, cuyo L'État commercial fermé (1800) predicaba un proteccionismo autárquico de orden político [trad. cast.: Sistema nacional de economía política, trad. de Miguel Paredes Blanco, Madrid, Editorial Aguilar, 1975; El Estado comercial cerrado, trad. de Jaime Franco Barrio, Madrid, Editorial Tecnos, 1991].

[2]. Ibid., p. 96. La expresión es subrayada por List.

[3]. François Guizot, Discurso del 1º de abril de 1846 (en la discusión sobre el tratado de comercio con Bélgica), en Histoire parlementaire de France, París, 1864, t. V, p. 120.

[4]. Id., Discurso del 11 de mayo de 1846, ibid., pp. 134-135.

[5]. Para una presentación documentada de los debates sobre el tema durante este período, véase David Todd, L'Identité économique de la France. Libre-échange et protectionnisme, 1814-1851, París, Grasset, 2008.

[6]. Charles Dupin, Discurso del 14 de abril de 1836 (en el debate sobre las tarifas aduaneras), Archives parlementaires, 2ª serie, t. CII, p. 34.

[7]. Ibid., p. 35, así como para las citas que siguen.

[8]. Louis Reybaud, siempre al acecho de las expresiones memorables, lo emplea en su famoso Jérôme Paturot à la recherche d'une position sociale, ed. ilustrada, París, 1846.

[9]. Christophe-Joseph-Alexandre Mathieu de Dombasle, De l'avenir industriel de la France. Un rayon de bon sens sur quelques grandes questions d'économie politique, 2ª ed., París, 1834, p. 55.

[10]. Fundada en 1846 por un industrial del Este, Auguste Mimerel, que se convertirá en presidente del Consejo General de las Manufacturas. El objetivo primero de la asociación había sido hacer fracasar el proyecto de tratado de libre comercio con Bélgica.

[11]. C.-J.-A. Mathieu de Dombasle, De l'avenir industriel de la France, op. cit., p. 26.

[12]. La distinción es de Mathieu de Dombasle, ibid., pp. 55-57.

[13]. Sobre este punto, véase la obra seminal de Frank Trentmann, Free Trade Nation: Commerce, Consumption and Civil Society in Modern Britain, Oxford, Oxford University Press, 2008.

[14]. Sobre la presentación de esta distinción, véase Adolphe Thiers, Discours sur le régime commercial de la France, París, 1851, pp. 22-24, o F. Guizot, Discurso del 1º de abril de 1846, loc. cit., pp. 115-116.

[15]. Charles Dupin, Bien-être et concorde des classes du peuple français (1848), en Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques, París, 1850, t. VII, p. 219.

[16]. Auguste Mimerel, Du paupérisme dans ses rapports avec l' industrie en France et en Angleterre, Lila, s/f, p. 14.

[17]. Los sindicatos se desarrollaron desde el levantamiento de la prohibición que pesaba sobre ellos, en 1825. El Labour será formado ochenta años más tarde, primero en la forma de una representación política del hecho sindical.

[18]. L'Atelier, noviembre de 1846 (t. II, p. 406).

[19]. Karl Marx, Discours sur le libre-échange (1848), en Œuvres.

Économie, t. I, trad. francesa de Maximilien Rubel, Louis Évrad y Joseph Roy, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1977, pp. 138-156. Él concluía observando: “Voto por el libre cambio”. En El capital dirá que los derechos protectores tenían por función “chuparle la sangre al pueblo” (libro I, 8ª sección, cap. 31). [El Discurso se encuentra como apéndice en Miseria de la filosofía (n. de t.).]

[20]. Las tomas de posición de L’Atelier sobre este punto son significativas. Véase sobre todo la discusión con Bastiat en las columnas del diario en el otoño de 1846. El diario había encarado entonces la formación de una Sociedad para la Defensa de los Obreros, con el objeto de que la cuestión de los intercambios fuera tratada desde el punto de vista de la cuestión social y no a partir de un punto de vista económico teórico (la constitución de esta sociedad no fue autorizada por los poderes públicos).

[21]. Martin Nadaud, Léonard, maçon de la Creuse (1889), reed., con un prefacio de Jean-Pierre Rioux, París, Maspero, 1976.

[22]. Eugène Spuller, Rapport présenté à la Commission d’enquête parlementaire sur la situation des ouvriers de l’agriculture et de l’industrie en France, et sur la crise parisienne, en Annales de la Chambre des députés. Documents parlementaires, sesión ordinaria de 1884, t. II (anexo nº 2695), p. 870. Véase todo el capítulo “De las competencias”.

[23]. Cuando antes se hablaba de “protección”, era a nivel local o corporativo.

[24]. Véase el “Barodet” (el compendio de los programas y compromisos electorales) para 1889. Véanse también las indicaciones dadas en Antoine Prost, Vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889, París, PUF, 1974, pp. 72-74.

[25]. Véase su Discurso del 23 de noviembre de 1891 sobre la tarifa general de las aduanas, en Discours et opinions de Jules Ferry, París, 1898, t. VII, p. 272 (su discurso de referencia sobre el tema).

[26]. Citado por Jean-Marie Mayeur, Les Débuts de la IIIe République (1871-1898), París, Seuil, 1973, p. 205.

[27]. Sobre este punto véase Herman Lebovics, The Alliance of Iron and Wheat in the Third French Republic, 1860-1914: Origins of the New Conservatism, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988 (en particular el cap. 2). Véase también Alan Milward, “Tariffs as Constitutions”, en Susan Strange y Royer Tooze (dir.), The International Politics of Surplus Capacity: Competition for Market Shares in the World Recession, Londres, Allen & Unwin, 1981.

[28]. Jules Ferry, Prefacio a Léon Santupéry, Le Tonkin et la mère-patrie (1890), en Discours et opinions de Jules Ferry, t. V, París, 1897, p. 558.

[29]. Entre otros, véanse Imperialism (1902) de J. A. Hobson, y el capítulo 6 de El imperialismo, fase superior del capitalismo (1916) de Lenin.

[30]. Sobre este punto, véanse las observaciones de Joseph Schumpeter, “Contribution à une sociologie des impérialismes” (1919), en Impérialisme et classes sociales, París, Flammarion, “Champs”, 1984 [trad. cast.: Imperialismo y clases sociales, trad. de Vicente Girbau, Madrid, Editorial Tecnos, 1986].

[31]. “Insistamos en esto: el nacionalismo es un proteccionismo”, dirá Barrès (“L’erreur intellectuelle des socialistes”, Le Journal, 22 de enero de 1897, en L’Œuvre de Maurice Barrès, París, 1966, t. V, p. 400). Observemos que cuando la Acción francesa comenta su programa electoral de 1898 pone fuertemente el acento en ese lazo entre nacionalismo y proteccionismo y se felicita de que él “haya organizado esas tres ideas de nacionalismo, proteccionismo y socialismo en un sistema muy seductor” (citado en ibid., p. 384).

[32]. Véase Marc Crapez, La Gauche révolutionnaire. Mythes de la plèbe et de la race, París, Berg international, 1997, en particular pp. 221-224.

[33]. Su antisemitismo virulento debe ser interpretado en esta misma perspectiva.

[34]. Véase la tesis de Maurice Hollande, La Défense ouvrière contre le travail étranger. Vers un protectionnisme ouvrier, París, 1913, así como Giuseppe Prato, Le Protectionnisme ouvrier

(l'exclusion des travailleurs étrangers), trad. francesa, París, 1912.

[35]. Sobre estos proyectos legislativos, véanse dos tesis antiguas, Yves Le Febvre, L'Ouvrier étranger et la protection du travail national, París, 1901, y Paul Larricq, Des Mesures législatives proposées pour la protection du travail national, París, 1904.

[36]. Folleto de 1893 que retoma tres artículos aparecidos en Le Figaro de mayo a julio de 1893 (reproducido en L'Œuvre de Maurice Barrès, op. cit., t. V).

[37]. Véase por ejemplo J. Berjont, De l'envahissement des étrangers en France. La Provence italienne : naturalisations, criminalité, protection du travail national, s.l., Imprimerie spéciale de la Ligue, 1903. Las citas que siguen están extraídas de aquí.

[38]. Alexandre Bérard, L'Invasion des étrangers et la taxe de séjour, informe presentado a la Sociedad de Economía Política de Lión el 5 de marzo de 1886. Las citas que siguen están extraídas de aquí.

[39]. Informe Pradon, en Annales de la Chambre des députés. Documents parlementaires, sesión ordinaria de 1888, t. I (anexo nº 2364 a la sesión del 2 de febrero de 1888), pp. 184-187. Las citas que siguen están extraídas de aquí.

[40]40. Véase la tesis de referencia sobre el tema, Pierre-Jacques Derainne, Le Travail, les migrations et les conflits en France : représentations et attitudes sociales sous la monarchie de Juillet et la Seconde République, Dijon, Université de Bourgogne, 1999.

[41]. Véase Laurent Dornel, La France hostile. Socio-histoire de la xénophobie (1870-1914), París, Hachette, 2004.

[42]. Véase Gérard Noiriel, Le Massacre des italiens : Aigues-Mortes, 17 août 1893, París, Fayard, 2010.

[43]. M. Barrès, Contre les étrangers, op. cit., p. 412.

[44]. Id., "L'erreur intellectuelle des socialistes", art. cit., pp. 401-404.

[45]. Jules Michelet, Tableau de la France, en Histoire de France. Le Moyen Âge (Œuvres complètes, t. IV, París, Flammarion, 1974, p. 377).

[46]. Jean Dausset la define como la “ciencia de la defensa contra el no-sí en el respeto de sí”, en La Définition Biologique du soi, en Jean Bernard y Claude Debru (dir.), Soi et non-soi, París, Seuil, 1990, p. 19.

5

El racismo constituyente

La distinción entre “ellos” y “nosotros”, que está ligada a la representación de una igualdad-identidad, no se materializó solamente en la forma de una oposición entre un interior y un exterior, como en el caso del hecho nacional. La antropología y la sociología desde hace largo tiempo subrayaron que ella desempeñó un papel esencial en la constitución de grupos más restringidos. “La mayoría de los grupos sociales –como lo subrayó Richard Hoggart en una fórmula justamente célebre– deben lo esencial de su cohesión a su poder de exclusión, es decir, al sentimiento de diferencia vinculado a aquellos que no son nosotros.”[1] Esta “economía de la distinción” no dejó de ser explorada en sus múltiples manifestaciones rutinarias, sobre todo culturales, por la literatura o las ciencias sociales. Pero existieron formas más radicales, que hicieron de un mecanismo de estricta segregación racial el motor de la identidad colectiva. En este caso, no es ya tan sólo un mecanismo de diferenciación relativa, lindando con el reconocimiento de otras formas de lo común, lo que está en juego: es la idea misma de “común” lo que es totalmente absorbida, vampirizada, por el hecho de la segregación. Hay entonces en marcha una polarización de la identidad que funda una visión radicalmente no democrática de la igualdad. Norteamérica ilustró de manera tristemente ejemplar esta forma límite de la igualdad-identidad. Para medir claramente el sentido y el alcance de esta figura, hay que retomar el hilo de la historia de esta segregación tratando de comprender en primer lugar por qué ésta no se instaló más que unos veinte años después de la abolición de la esclavitud. En efecto, hay aquí un enigma que se debe esclarecer: lejos de ser una forma de supervivencia de lo viejo del esclavismo en lo nuevo de la posguerra civil, en Estados Unidos la segregación fue una creación de este último período, llamado de Reconstrucción.

La invención de la segregación en Estados Unidos

Cuando finalizó la Guerra de Secesión en 1865, la adopción de la decimotercera enmienda de la Constitución federal abolió la esclavitud. Pero los Estados del Sur, sin embargo, no aceptaron que esta liberación condujera a perturbar su mundo social. Muchos de ellos adoptaron de inmediato black codes que apuntaban a reducir su efecto económico y social. Por ejemplo, una ordenanza adoptada en una localidad de Luisiana estipulaba que cada negro debía estar al servicio de una persona blanca o de un ex propietario. De esta manera se trataba de conservar las formas antiguas de dependencia en el interior mismo del nuevo marco jurídico impuesto: el del trabajo asalariado. Estos black codes apuntaban, por ejemplo, a obligar a los trabajadores negros a permanecer en su empleo, limitaban su movilidad geográfica y encuadraban muy estrictamente sus obligaciones contractuales. Más allá del mundo del trabajo, estas legislaciones restringían sus derechos civiles, por ejemplo en materia de acceso a los bienes inmuebles. Los negros estaban jurídicamente emancipados, pero seguían siendo subciudadanos y a veces trabajadores casi forzados. En respuesta a esta reacción, el Civil Rights Act de 1866 puntualizará que los liberados eran ciudadanos norteamericanos con todas sus ventajas y derechos. Éste impondrá la primacía de la ciudadanía federal, y así reducirá el margen de maniobra de los Estados del Sur en sus tentativas de vuelta atrás. Poco tiempo después, en 1869, la quinceava enmienda pretenderá poner un punto final al período de Reconstrucción, otorgando el derecho de voto a los negros. Más allá de la supresión de la esclavitud, jurídicamente los blancos y los negros se habían vuelto plenamente iguales. En este contexto va a articularse el proceso que conducirá al establecimiento de la segregación.

Al comprobar su fracaso en organizar jurídicamente un sistema de dominación postesclavista, el Sur va a hundirse en la violencia. Los blancos multiplicarán las exacciones salvajes para con los negros. El Ku Klux Klan, por ejemplo, fue fundado en 1866 con el primer

objetivo de disuadir por la fuerza a los negros de participar en la vida política. De manera más amplia, es la idea misma de una relación de igualdad con los antiguos esclavos lo que sublevó a la mayoría de los blancos y los condujo a reacciones de una dureza a menudo inaudita. Pudo hablarse así de una verdadera brutalización de la vida política y social en el Sur durante este período.[2] Las escenas de linchamiento o las simples palizas desencadenadas por minucias se inscribieron entonces en la vida cotidiana de la región.[3] El ejercicio del derecho de sufragio de los negros aparecía como lo más insoportable para una gran parte de la población blanca. En efecto, simbolizaba la igualdad de todos bajo los términos de la estricta equivalencia de los votos. La hilera juiciosamente formada ante las urnas ponía en escena un orden radicalmente no jerárquico del mundo, en el cual el color de la piel no desempeñaba ningún papel estructurante. Por otra parte, coaliciones calificadas de "fusionistas" en Carolina del Norte habían hecho su aparición en este contexto de la universalización (masculina) del sufragio. En las décadas de 1870 y 1880, varios Estados del Sur habían asistido así a la formación de alianzas electorales "interraciales", que agrupaban en programas "populistas" a obreros y campesinos. Las mayorías blancas en el poder habían comprendido que ese derecho de voto era la clave de todo y que sin una vuelta atrás en ese terreno el Sur sería literalmente revolucionado. Pero ¿cómo lograr ese objetivo cuando la quinceava enmienda montaba guardia sobre este punto, impidiendo que las legislaturas de los Estados alejaran a la población negra de las urnas? Fue de una manera sesgada como las Cámaras del Sur lograron alcanzar ese objetivo.[4]

A partir de fines de la década de 1870 se multiplicaron en este sentido las condiciones que se ponían al ejercicio del derecho de voto que, sin ser explícitamente discriminatorias para con los negros, prácticamente conducían a apartarlos de las urnas. Las "técnicas" eran múltiples. Así, algunos Estados establecieron condiciones censitarias de pago de una poll tax (tasa sobre la persona), a la cual un número ínfimo de negros estaban sujetos inmediatamente después de la liberación. También se impusieron cláusulas de capacidad política (understanding clauses) que introducían un test cívico de comprensión de la Constitución como condición previa a la inscripción en las listas electorales (por falta de escolarización, los negros que se presentaban sin lugar a dudas

siempre fracasaban). Asimismo, se establecieron cláusulas de capacidad intelectual general (literacy tests) con el mismo objetivo (los blancos iletrados superaban el handicap gracias a las grandfather clauses simultáneamente adoptadas, que exceptuaban del examen a hombres que hubiesen votado antes de 1867 –por tanto blancos– o que descendían de esos antiguos electores). La adopción de procedimientos técnicos referentes al voto mismo, como la del voto secreto, que descartaban a los iletrados, o los votos con urnas múltiples, que duplicaban el efecto precedente, reforzaba el efecto de exclusión. Por último, un recorte calculado de las circunscripciones electorales establecía una última barrera. Apartados de las urnas de estas diversas maneras, los negros ya no contaban políticamente. En un Estado como Luisiana, de los electores negros, que eran todavía más de 130.000 en 1896, no quedaban más que un millar en 1904.[5] Las legislaturas del Sur, al mismo tiempo, tenían las manos libres para llevar a buen puerto su programa de "redención". La política de segregación constituirá su basamento.

Las medidas segregacionistas se pondrán en práctica a partir de la década de 1890, o sea, un cuarto de siglo después del fin de la Guerra civil.[6] Ellas reestructurarán completamente la vida cotidiana de los Estados del Sur en todas sus dimensiones. Los negros y los blancos estarán separados en todas partes: en los alojamientos, las escuelas, las tribunas de los estadios, los asientos en los teatros o los cines, los restaurantes, los medios de transporte, las prisiones, los orfanatos, los hospitales, los cementerios, las funerarias. Ningún lugar ni institución escaparon al proceso. El imaginario segregacionista no conoció ningún límite. En ocasiones hasta el más extraño. Así, en Florida y en Carolina del Norte, ¡las leyes llegaron hasta prever zonas de almacenamiento separadas para los libros escolares utilizados por los negros y los blancos! Agrupadas bajo el apelativo de Jim Crow,[7] estas medidas fueron avaladas en 1896 por el decreto Plessy vs. Ferguson de la Corte Suprema, que reconoció la doctrina de la "igualdad en la separación" (separate-but-equal). Sobre esta base se formó un nuevo Sur. Muy diferente de aquel del período esclavista. En efecto, la segregación era entonces impracticable: amos y esclavos necesariamente cohabitaban, por la fuerza de la cotidianeidad. Eran inmensamente desiguales en términos de situación, y a la vez

constantemente se encontraban en contacto directo; distancia social y proximidad física iban estructuralmente a la par. La segregación va a instaurar una nueva economía de la distancia y de la desigualdad. Lo testimonia también el hecho de que los negros serán en adelante tratados en bloque, como una entidad que no se puede descomponer, mientras que en el tiempo de la esclavitud había una forma de personalización de la relación con ellos; cada uno era percibido como un individuo específico, era llamado por su nombre en la propiedad a la que estaba unido. En adelante no serán más que "los negros".

Las dos historias de la segregación

Hay dos maneras de hablar de la segregación. Se la puede percibir en términos de historia social o comprenderla de manera antropológica. La historiografía tradicional (social) se desarrolló alrededor de dos grandes cuestiones: la evolución de las relaciones de proximidad y distancia entre blancos y negros, por un lado; la comparación de las formas de explotación entre esclavitud y trabajo libre, por el otro. Sobre este último punto, las obras recientes pusieron el acento en las modalidades de recomposición de formas de "trabajo bajo contrato" en la era post esclavista, bajo la apariencia de una explotación capitalista "ordinaria", pero igualmente con el desarrollo de fórmulas inéditas de sometimiento al trabajo. Por ejemplo, reglamentaciones sobre el vagabundeo permitían forzar a los negros a aceptar empleos mal pagos y a firmar contratos de larga duración. Las condenas por deuda conducían a algunos magistrados a imponer una suerte de "reembolsos en especies", reteniendo a una persona al servicio de otra. La colusión entre jueces o autoridades locales y ciertas empresas había conducido incluso a establecer en algunos casos verdaderos "campos de trabajo", a los cuales eran enviados personas convictas de delitos menores (como la ausencia de boleto en los transportes). Grandes compañías como la US Steel no habían vacilado en beneficiarse con esos infames acuerdos.[8] En la frontera de la legalidad, incluso hasta en completa ilegalidad, el

equivalente del viejo sistema del indentured labor había hecho así su reaparición en el Sur. Se pudo hablar en esta medida de reesclavitud para calificar esas diversas maneras de someter a un trabajo dependiente a una parte de la población negra, lo que tendía a relativizar la idea de una ruptura. Así como después de la emancipación se habían reintroducido insidiosamente equivalentes de la esclavitud, la segregación, para algunos historiadores, no habría hecho sino adaptar al nuevo contexto formas anteriores de separación entre razas.

En la actualidad, el acento está puesto en la ruptura representada por el establecimiento de la segregación. La primera que subrayó el hecho fue la obra de Comer Vann Woodward,[9] al poner de manifiesto dos puntos. En primer lugar recordó que las primeras reglamentaciones de segregación (en materia de transportes, escuelas, prisiones, cementerios, sobre todo) habían sido dictadas desde el comienzo del siglo XIX en los Estados del Norte, vale decir, allí donde no había esclavitud. Este hecho lo conducirá a seguir el camino de Tocqueville, que había sugerido la existencia de una suerte de economía de la separación, articulando en un juego de suma cero las dos variables de la barrera legal y de la barrera de las costumbres. “El prejuicio de raza –había escrito– me parece más fuerte en los Estados que abolieron la esclavitud que en aquellos donde todavía existe, y en ninguna parte se muestra tan intolerante como en los Estados donde la servidumbre siempre fue desconocida […]. Es así como en Estados Unidos el prejuicio que rechaza a los negros parece crecer en la proporción en que los negros dejan de ser esclavos, y que la desigualdad se graba en las costumbres a medida que se borra en las leyes.”[10] En el Sur, la esclavitud efectivamente había cavado tal abismo entre los negros y los blancos que estos últimos no podían ver una amenaza en el hecho de una vecindad. En este caso no había ninguna correspondencia entre la idea de igualdad y la de proximidad. Los dos tipos de relaciones estaban entonces totalmente disociadas; no había superposición entre la ley y las costumbres. De ahí la posible dualidad del estilo de estas relaciones: la ferocidad de la legislación podía coexistir con cierta familiaridad de las relaciones cotidianas. Muy distinta era la situación en el Norte. Allí la relación social se organizaba en efecto en un registro único. “En el Sur –resumía en este sentido el autor de La democracia en América–, el amo no teme

elevar hasta él a su esclavo, porque sabe que siempre, si lo quiere, podrá volver a arrojarlo al polvo. En el Norte, el blanco ya no percibe claramente la barrera que debe separarlo de una raza envilecida, y se aleja del negro porque teme llegar un día a confundirse con él."[11] En estos mismos términos interpretó Woodward la segregación, como una suerte de restablecimiento-desplazamiento de un antiguo modo de diferenciación deconstruido por la emancipación. Subrayar el carácter inédito del tipo de relación que había instituido era en esta medida esencial. Woodward prolongó este análisis en el terreno económico estableciendo el lazo entre la adopción de las medidas Jim Crow y el contexto de crisis económica de las décadas de 1880-1890. Mientras que el descontento de numerosos blancos contra los líderes conservadores del Sur encontraba su origen en el fracaso de estos últimos en corregir la situación económica, estos conservadores habían tratado de reemplazar el miedo al desclasamiento social por un sentimiento de valorización racial. También en este terreno, pues, había jugado una aritmética de la distinción y de la similaridad, articulando los campos de la economía y de la raza. La separación exacerbada de los negros y los blancos había entonces permitido a estos últimos experimentar una forma de identidad que tornaba menos sensibles las desigualdades económicas, que por otra parte los dividían. En consecuencia, la identidad racial había sustituido a la igualdad social para producir un sentimiento de similaridad en el universo de esos blancos. Por lo demás, fue precipitándose por esta brecha como los progresistas harán entonces campaña en el Sur. Su defensa de la superioridad blanca (White supremacy) y su alegato para retirar su derecho de voto a los negros se articularon con un discurso socialmente de izquierda. El llamado a "devolver a los negros a su lugar" sirvió en ellos de motor para la formación de un sentimiento de solidaridad entre blancos. Su llamado a una sociedad más democrática, así, hundió sus raíces en una visión del mundo abiertamente racista.[12]

La exacerbación de la obsesión de la mezcla de razas prolongó este imaginario de la segregación en Norteamérica en los albores del siglo XX. Los viajeros europeos de las décadas de 1830 y 1840 ya habían observado la repugnancia extrema que suscitaba entre los blancos del Norte la idea de una mezcla, de una amalgamation con los negros. En el Sur, la inferioridad legal del esclavo, por el

contrario, lindaba durante el mismo período con cierta tolerancia por las relaciones sexuales mixtas; y los niños de sangre mezclada no eran motivo de escándalo. La emancipación va a modificar radicalmente este estado de cosas. El solo hecho de la reducción del número de niños mulatos constituyó su indicador directamente visible.[13] A partir de esos años, las relaciones interraciales quedaron marcadas por el sello de la infamia. En consecuencia, la mayoría de los Estados del nuevo Sur adoptaron leyes que prohibían el matrimonio mixto. Ellas constituyeron el verdadero coronamiento de la empresa segregacionista.[14] La definición del "blanco" se hizo simultáneamente mucho más rigurosa. La atención a la "pureza" de la raza blanca se volvió obsesiva, porque necesariamente acompañaba la idea de segregación. Se tradujo in fine lógicamente en la adopción del principio de la one drop rule, apuntando a garantizar la preservación de la integridad de la raza. Esta preocupación por establecer la separación de las razas sobre criterios rigurosos, por otra parte, se encontrará a partir de este período en las categorías utilizadas por los censos norteamericanos. Precisamente cuando los fundamentos biológicos y antropométricos de las distinciones raciales eran científicamente impugnados, el uso de la noción de raza al servicio de una categorización de las poblaciones no dejó de imponerse en Norteamérica.[15]

La historia de la segregación, que se puede percibir en el prisma de estas diferentes rupturas, es por cierto la de un fenómeno muy complejo. Por eso deja lugar para las divergencias de interpretación. Sin contar siquiera a los partidarios más decididos de la tesis de la continuidad, que tienden a negar la idea de una mutación cualitativa en las relaciones entre negros y blancos, por ejemplo hubo una controversia sobre el momento efectivo del cambio que ponía de manifiesto (estimando algunos que el proceso se había iniciado inmediatamente después de la Guerra Civil). Otros historiadores, por su parte, insistieron en la distinción que había que operar entre la exclusión del período de la esclavitud y la segregación posterior, alertando contra la idea de que antes de la emancipación habrían existido formas de integración. Paralelamente, los mismos resaltaron que esta segregación podía paradójicamente ser percibida como un "progreso relativo" por la población negra, en la medida en que daba acceso a bienes o servicios de los que ésta estaba anteriormente privada; fuera del

hecho de que la segregación también alimentaba en ella cierto sentimiento positivo de identidad y de que la idea de disolverse en la población blanca no mostraba un porvenir forzosamente deseable.[16] Pero más allá de estas controversias de historiadores sobre la ambivalencia de los negros frente a la segregación o sobre su desarrollo, el hecho de que a través de su establecimiento se haya jugado una profunda recomposición de las representaciones de la igualdad en el mundo blanco sigue siendo el elemento decisivo que se debe considerar en la perspectiva de una historia indisociablemente social y filosófica de la democracia en Norteamérica.

Igualdad y racismo

En su obra maestra, An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy,[17] Gunnar Myrdal resaltó claramente que en Norteamérica el racismo no podía ser percibido solamente como una perversión de la democracia, sino que debía también ser comprendido como una de sus formas estructurantes. En efecto, allí el racismo desempeñó un rol esencial en la construcción del imaginario igualitario de los blancos. No en el origen, porque en el tiempo de la sublevación contra Inglaterra la reivindicación de igualdad y de libertad había sido formulada en términos muy cercanos a los de los revolucionarios franceses (incluso si, en Norteamérica, la emancipación de los blancos como abolición de una precedente “esclavitud” civil y política tomaba también sentido en la comprobación de la diferencia con aquellos que seguían siendo esclavos). Pero tanto allí como en Europa, los efectos conjugados de la revolución industrial y del desarrollo de una sociedad de mercado rápidamente hicieron pedazos la promesa de los orígenes. En este contexto, el racismo va a dar un nuevo sentido al ideal igualitario. La percepción de las desigualdades que atravesaban la sociedad, incluso las más flagrantes, estaba completamente modificada por la exacerbación del sentido de la similaridad en términos de color de piel. Los blancos podían tener la sensación de elevarse solidariamente despreciando de común

acuerdo a un grupo considerado inferior; grupo cuyos contornos, físicamente, podían ser percibidos de inmediato. La erección de la "blancura" (whiteness) como categoría central permitió relegar las otras representaciones del mundo social.[18] Por lo tanto, hubo una especificidad de este racismo. No estuvo fundado en el simple sentimiento de una hostilidad, de una extrañeza o una diferencia problemática o amenazadora (como lo estaba en el siglo XVIII la relación con los "salvajes" en el mundo europeo). Perteneció en forma exclusiva a la edad democrática. "El crecimiento de la ideología racista –dijo muy atinadamente Colette Guillaumin– de hecho depende estrechamente de los valores igualitarios: es una respuesta a la petición de igualdad."[19] Así, todo ocurrió como si la emancipación de los negros, con la petición que implicaba de la igualdad de los derechos cívicos y políticos, hubiese venido a socavar la visión precedente de la igualdad-identidad del mundo blanco. De donde surge, tras la Guerra Civil, la pasión que se puso en restaurar de un modo físico esa igualdad-identidad considerada como amenazada.

Lo propio del "efecto de igualación" del grupo con tendencias racistas es producir una igualdad de cuerpo. Por lo tanto, no se trata de una igualdad de tipo democrático, ya que ésta implica la determinación de normas de justicia entre individuos. Más bien, bajo esta modalidad resurge una igualdad de tipo aristocrático. Esto es lo que había percibido muy bien Beaumont, el compañero de viaje de Tocqueville del otro lado del Atlántico. "Como la existencia de una población esclava establece una clase inferior –escribía–, todos los blancos del Sur se consideran como una clase privilegiada […]; el color blanco es mirado, en el Sur, como una verdadera nobleza. En consecuencia, los blancos se tratan entre ellos con tanta mayor consideración y benevolencia cuanto que al lado de ellos se encuentran hombres a los que no conceden más que desprecio. Se introduce así en las costumbres del Sur algo aristocrático."[20] En la Europa clásica, el sentimiento aristocrático estaba similarmente fundado en la idea de pertenecer a una raza distinta, a una humanidad separada, que compartía una misma "sangre azul". Esto bastaba para establecer un sentimiento de paridad entre el gran señor y un pequeño gentilhombre de la campiña, para distinguirlos de lo común, más allá de las enormes brechas de fortuna que pudieran distanciarlos. "La aristocracia –había observado Rousseau

en este sentido– sólo admite derechos de cuerpo, y no derechos individuales."[21] Cuanto más se descendía en la escala social entre los blancos del Sur, tanto más fuerte era la preocupación por mantener apartados a los negros, así como en una posición de inferioridad. El miedo al desclasamiento que obsesionaba socialmente a estos individuos, debido a su situación económica desfavorable, era superado de este modo.[22]

Con la instauración de los mecanismos de segregación, de hecho reaparecieron formas de sociabilidad arcaicas. La polaridad de lo puro y lo impuro que se hallaba subyacente remitía por ejemplo directamente a una organización en castas de la sociedad. En semejante cuadro, la igualdad no era pensable sino en cuanto calidad de un grupo separado. No podía existir sino bajo los modos de una homogeneidad y no como forma de una relación. A eso volvió la Norteamérica de la segregación. La igualdad segmentada que la caracterizó estuvo en las antípodas de lo que trataba de delinear la figura de una sociedad de iguales. Por consiguiente, hubo dos maneras sucesivas de pensar la igualdad en Norteamérica. En la edad de la fundación de la República, la perspectiva de una sociedad de semejantes ordenó las cosas. Más tarde, por el contrario, es contra la similaridad como los blancos expresaron de un modo racista su visión del tipo de igualdad que podía unirlos.

Racismo, ausencia de socialismo y debilidad del Estado providencia

Esta cuestión se une con la de las razones de la ausencia de socialismo en Estados Unidos. Si se hace a un lado la existencia de pequeños grupos marginales, el hecho es que allí jamás se formó un verdadero partido socialista y que las ideas socialistas nunca conquistaron allí una fracción significativa de la opinión. Esta doble ausencia constituye una excepción; no se la encuentra en ningún otro país industrializado. Se propusieron muchas explicaciones de este fenómeno. La primera que fue formulada explícitamente tiene que ver con lo que se puede llamar la teoría de la frontera. Fue

manifestada por Werner Sombart en su ensayo pionero de 1906.[23] Al retomar la idea de Frederik Jackson Turner sobre el excepcionalismo norteamericano, Sombart consideró que esta frontera había funcionado como una "válvula de seguridad", desactivando los antagonismos de clase al dar a la esperanza de un mundo mejor una representación tangible en la cual cada uno podía proyectarse e involucrarse, por lo menos mentalmente. De esto había inferido lógicamente que el fin de la frontera acarrearía el advenimiento de un socialismo percibido como el otro necesario del capitalismo. Los hechos se encargaron de invalidar esta hipótesis. Pero muchas otras fueron formuladas.

Desde la década de 1860 Marx, por su parte, había puesto el acento en el carácter particularmente heterogéneo de un mundo obrero constituido por una infinidad de nacionalidades surgidas de sucesivas olas inmigratorias; situación considerada como la que constituía un freno a la formación de una verdadera clase obrera. Naturalmente, él, sobre todo, había subrayado el aspecto más impactante de esta heterogeneidad, constituida en su época por la población de los trabajadores irlandeses, a menudo en abierto conflicto con los obreros más antiguamente establecidos.[24] Desde entonces, múltiples trabajos históricos no dejaron de explorar las formas étnicas y sociales de esta heterogeneidad y de especificar esa explicación.

El hecho de una ausencia de Antiguo Régimen, de pasado feudal, también fue invocada, por el historiador Louis Hartz en primer lugar. Como a su manera de ver el socialismo es la respuesta a un sentimiento de opresión forjado en una sociedad de órdenes y de clases, no había podido emerger en una sociedad que desde sus comienzos se había organizado sobre la base del trabajo independiente; sociedad cuyas representaciones sociales habían permanecido fuertemente ligadas con ese estado primigenio. En la misma dirección, los valores más generales de individualismo y de desconfianza frente al Estado no dejaron de ser resaltados para dar cuenta de esta especificidad norteamericana, al igual que la fe en la igualdad de oportunidades, siempre viva, que condujo a privilegiar la senda de una mejora individual de las situaciones respecto de cambios estructurales de las condiciones.

La ciencia política, por su parte, deslindó el papel de las variables propias del sistema político norteamericano.[25] La estructura federal del país indujo en primer lugar una forma de dispersión de la energía reivindicativa, de dilución de la crítica social. En consecuencia, fue más difícil que en Europa designar un lugar identificable de decisión cuyo manejo habría podido organizar una ruptura con el orden de las cosas. Por lo tanto, la noción misma de conquista del poder, inseparable de la formulación de la idea revolucionaria, no podía corporizarse. Nadie en Norteamérica podía pensar en tomar la Casa Blanca, como se había tomado la Bastilla en Francia o el Palacio de Invierno en Rusia. Por otro lado, el sistema electoral de una vuelta tuvo por efecto conducir al bipartidismo e impedir la emergencia de terceras fuerzas (como en Gran Bretaña, pero en este caso los laboristas pudieron reemplazar a comienzos del siglo XX a los liberales, que luego fueron aplastados).

Estos diferentes factores deslindados en la historiografía norteamericana ciertamente requerirían ser ponderados, ya que su valor explicativo es evidentemente desigual.[26] Pero su entrelazamiento efectivamente esclarece la ausencia de socialismo en Estados Unidos. No obstante, hay otra variable, manifestada con menor frecuencia, que a mi juicio es decisiva: la función de modificación de la percepción de los antagonismos sociales que estuvo ligada al hecho del racismo para con la población negra. Este último supera el fenómeno de lo que se llamó nativismo, vale decir, el sentimiento de cohesión y de superioridad de los grupos obreros más antiguos y más calificados que se expresaba en la forma de un desprecio y un rechazo a los nuevos inmigrantes. Sentimiento cuya pregnancia Marx y Engels habían sido los primeros en subrayar para dar a los obreros calificados el sentimiento aristocrático de formar una sociedad de iguales, remitiéndose más a la distancia frente al resto del mundo obrero que a la distancia de clase que los separaba a ellos mismos de las clases poseedoras.[27] El foso instaurado por el racismo fue más profundo y más estructurante, en primer lugar porque fue más permanente, pero también más universal, invitando a la lectura más legible y más simplificada que exista de las distinciones sociales. De tal modo se introdujo el sesgo de una percepción muy particular de la condición obrera entre los blancos. Su sentimiento de explotación fue permanentemente

contrabalanceado por la puesta en escena de la superioridad racista frente a los negros, tanto en el Norte como en el Sur. “La democracia blanca –explicaba brillantemente Michel Chevalier– tiene un pedestal, la esclavitud. Para sentirse en la cumbre, no necesita rebajar continuamente a la burguesía; ella ejerce su autoridad por abajo, no piensa tanto en atacar lo que está por encima de ella.”[28] Basta con reemplazar la palabra “esclavitud” por “racismo” para ver que por esta razón hubo un obstáculo muy poderoso para la formación de una representación de un proletariado como figura genérica del sufrimiento social en Estados Unidos. En efecto, no hay socialismo posible sin cierta universalización de la desgracia que constituye a los explotados en una clase.

La debilidad histórica del Estado providencia y de los mecanismos redistributivos norteamericanos, respecto del desarrollo que conocieron estos en Europa, puede comprenderse en la misma perspectiva. También aquí los factores explicativos de esta diferencia son múltiples.[29] Está el peso de los datos propiamente políticos e institucionales que contribuyen a dificultar la emergencia de movimientos reivindicativos nacionales fuertemente estructurados (encontramos aquí elementos vecinos de aquellos que dan cuenta de la ausencia de socialismo). Algunos factores culturales también tienen su importancia. Por ejemplo, los norteamericanos de buen grado juzgan a los pobres responsables de su suerte, mientras que los europeos los consideran más generalmente como víctimas. Pero una vez más parece que el racismo desempeña un rol predominante en este asunto. Los trabajos de Alberto Alesina y de Edward L. Glaeser establecieron que existía en todas partes en el mundo una fuerte correlación entre fragmentación social y políticas de redistribución, siendo los países más heterogéneos aquellos que menos gastaban para lo social.[30] Fenómeno que conviene cotejar con el lazo que por otra parte fue establecido entre nivel de confianza y homogeneidad en las sociedades.[31] Por lo tanto, ocurre que la solidaridad es fuerte allí donde la confianza entre ciudadanos también lo es. Y a la inversa, que la determinación de financiar políticas redistributivas es débil allí donde reina la desconfianza. Estos autores subrayaron la dimensión racista que adquiere este dato en Estados Unidos: allí, en efecto, muchos blancos sospechan implícitamente de los

afronorteamericanos de ser tramposos, de “aprovecharse del sistema”. Al mismo tiempo, están dispuestos a renunciar al establecimiento de mecanismos redistributivos que personalmente podrían aprovechar por el solo hecho de que, por hostilidad racial, quieren alejar a los negros de los beneficios sociales de los que estos últimos también podrían sacar partido.[32] En apoyo de esta hipótesis, está la comprobación de que, sobre el conjunto de Estados Unidos, son los Estados que tienen el menor porcentaje de afronorteamericanos en su población los que ofrecen las prestaciones sociales más generosas.[33] Por lo tanto, una vez más vemos que el racismo en Norteamérica tiene una función constituyente de la determinación de las reglas de justicia social, ya que los estereotipos que le están asociados se encuentran en la base de cierto rechazo del Estado providencia.

Racismo y proteccionismo obrero

El proyecto de un proteccionismo obrero, que había estado a la orden del día en Europa, y especialmente en Francia, a principios de la década de 1890, también encontró en Norteamérica un terreno particularmente favorable. Las restricciones en materia de inmigración fueron una traducción inmediata de esto. Desde 1882 el Congreso había votado las primeras leyes que apuntaban a llevar a cabo una selección étnica de los inmigrantes; éstas iban a abrir un largo ciclo de restricciones, tanto cualitativas como cuantitativas. Pero lo importante para nuestro desarrollo en estas páginas es subrayar la violencia de las campañas antichinas y antijaponesas que acompañaron esta historia.[34] El racismo antichino fue muy precoz en California. A partir de 1879, un voto organizado en el Estado sobre la cuestión de la inmigración china había dado un resultado aplastante de 161.405 votos opuestos a esta inmigración ¡contra solamente 638 votos favorables![35] En esos años, los miembros del Workingmen’s Party o los Knights of Labor no vacilaban en emprenderla físicamente con los trabajadores asiáticos, y el estatuto de 1876 de la primera organización estipulaba incluso ¡que el partido no puede condenar a los trabajadores impacientes

que manifestaran su odio a los chinos![36] Este rechazo era mucho más violento que el manifestado por los Know-nothing cuando se levantaron contra los irlandeses en las décadas de 1850 y 1860, precisamente debido a su dimensión abiertamente racista.

En el momento en que las distancias sociales se profundizaban en el oeste, al mismo tiempo que se desvanecían las esperanzas de enriquecimiento de numerosos inmigrantes procedentes del este del país, este racismo sirvió de alguna manera de "compensación" a esos blancos en vías de desclasamiento. Mientras que la extensión del wage-system of labor tendía a dar a esos trabajadores blancos una situación de wage slaves, el racismo antichino, al igual que el antinegro, fueron utilizados como sustitutos de igualdad y una manera de restaurar una dignidad herida.[37] Así, fue realmente por múltiples aspectos como la cuestión de la igualdad resultó ligada con la del racismo en Norteamérica. Más que en otras partes, allí la igualdad fue pensada bajo las formas de una homogeneidad excluyente.

[1]. Richard Hoggart, La Culture du pauvre, trad. francesa de Françoise y Jean-Claude Garcias y Jean-Claude Passeron, París, Minuit, 1970, p. 117. Véanse también los esclarecedores análisis de Norbert Elias, "Les Relations entre établis et marginaux, essai théorique", en Norbert Elias y John L. Scotson, Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté (1965), trad. francesa de Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Fayard, 1997.

[2]. Véase George C. Rable, But There Was no Peace: the Role of Violence in the Politics of Reconstruction, Athens, University of Georgia Press, 1984.

[3]. Véase Joël Michel, Le Lynchage aux États-Unis, París, La Table ronde, 2008. Estas acciones ocurrieron sobre todo en las zonas donde los "blanquitos" o blancos pobres se sentían amenazados económicamente.

[4]. Hay que recordar que si bien estaba encuadrado por las normas federales antidiscriminatorias de la quinceava enmienda, el derecho

de voto, en su principio, estaba regulado por la legislación de los Estados.

[5]. Cifra dada por Comer Vann Woodward, The Strange Career of Jim Crow (1955), 3ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 1974.

[6]. Para una aclaración sobre el tema, véase John David Smith (dir.), When Did Southern Segregation Begin?, Boston, Bedford, 2002.

[7]. Por el nombre popular dado a las comedias musicales que ponían en escena a blancos que hacían de negros para burlarse de ellos.

[8]. Véase Douglas A. Blackmon, Slavery by Another Name. The Reenslavement of Black People in America from the Civil War to World War II, Nueva York, Anchor Books, 2009.

[9]. C. V. Woodward, The Strange Career of Jim Crow, op. cit. En esta obra aparecida en 1955, en el contexto del comienzo de la lucha por los derechos cívicos, el autor había querido subrayar que la pretensión de los blancos del Sur de considerar a la segregación como una cuestión muy antigua, correspondiente a un "orden natural" de las cosas, no tenía ningún fundamento.

[10]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. I, pp. 263-264.

[11]. Ibid., p. 265.

[12]. Sobre este punto, véanse los desarrollos de C. V. Woodward, The Strange Career of Jim Crow, op. cit., p. 92 sq. Véase igualmente Michael McGerr, A Fierce Discontent. The Rise and Fall of the Progressive Movement in America, 1870-1920, Nueva York, Free Press, 2003 (sobre todo el capítulo "The shield of segregation").

[13]. Sobre este punto, véanse las obras de Joel Williamson, New People: Miscegenation and Mulattoes in the United States, Nueva York, New York University Press, 1980, y The Crucible of Race: Black-White Relations in the American South since Emancipation,

Nueva York, Oxford University Press, 1984.

[14]. Véase William Cohen, At Freedom's Edge: Black Mobility and the Southern White Quest for Racial Control, 1861-1915, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1991.

[15]. El punto es justamente subrayado en la obra de Paul Schor, Compter et classer. Histoire des recensements américains, París, Éditions de l'EHESS, 2009.

[16]. De manera emblemática, véase Howard N. Rabinowitz, Race Relations in the Urban South, 1865-1890, Nueva York, Oxford University Press, 1978, y The First New South, 1865-1920, Arlington Heights, Harlan Davidson, 1992. El autor explica en esta perspectiva que si los negros se opusieron a la segregación, a menudo lucharon más para disponer en forma exclusiva de mejores escuelas o de instituciones más eficaces del Estado providencia que para lograr instituciones integradas.

[17]. 2 vols., Nueva York, Harper, 1944.

[18]. Véase Theodore W. Allen, The Invention of the White Race, 2 vols., Londres, Verso, 1994-1997, así como Grace Elizabeth Hale, Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940, Nueva York, Vintage, 1999.

[19]. Colette Guillaumin, L'Idéologie raciste, genèse et langage actuel, París, Mouton, 1972, p. 40.

[20]. G. de Beaumont, Marie, ou l'Esclavage aux États-Unis, op. cit., t. I, pp. 303-304. Es un punto sobre el cual Beaumont insistirá en su correspondencia. Véase, por ejemplo, la carta a su madre del 15 de diciembre de 1831 (G. de Beaumont, Lettres d'Amérique, 1831-1832, París, PUF, 1973, pp. 196-197). En su obra Les États-Unis aujourd'hui (París, Armand Colin, 1927), André Siegfried observará un siglo más tarde: "Peor pagado que en el Norte, mal protegido legalmente en el taller, el "blanco pobre" posee esa satisfacción de amor propio de sentirse miembro de una aristocracia" (p. 93) [trad. cast.: Panorama de Estados Unidos, trad. de José Antonio Fontanilla, Madrid, Editorial Aguilar, 1956].

[21]. Rousseau, Constitution pour la Corse, en Œuvres complètes, t. III, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1969, p. 909 [trad. cast.: Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, trad. de Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Editorial Tecnos, 1989].

[22]. Sobre este miedo al desclasamiento (fear of falling) en el mundo blanco, véanse los artículos sugestivos de Margaret Kohn, “The other America: Tocqueville and Beaumont on race and slavery”, Polity, vol. 35, nº 2, invierno de 2002, y Laura Janara, “Brothers and others: Tocqueville and Beaumont, US genealogy, democracy, and racism”, Political Theory, vol. 32, nº 6, diciembre de 2004.

[23]. Werner Sombart, Pourquoi le socialisme n’existe-t-il pas aux États-Unis ?, trad. francesa de Pierre Weiss, París, PUF, 1992 [trad. cast.: ¿Por qué no hay socialismo en EE.UU.?, trad. de Francisco Javier Noya Miranda, Madrid, Capitán Swing Libros, 2008].

[24]. Véase por ejemplo la carta de Marx a Siegfried Meyer y a August Vogt del 9 de abril de 1870, en Karl Marx y Friedrich Engels, Letters to Americans, 1848-1895, Nueva York, International Publishers, 1953, p. 77.

[25]. Para un punto de vista general de esta percepción del fenómeno, véanse las colaboraciones de Seymour Martin Lipset y Theodore Lowi en Jean Heffer y Jeanine Rovet (dir.), Why is There no Socialism in the United States?, París, Éditions de l’EHESS, 1988.

[26]. Para una tentativa de síntesis, fuera de la obra de J. Heffer y J. Rovet, véase Seymour Martin Lipset y Gary Marks, It Didn’t Happen Here: Why Socialism Failed in the United States, Nueva York, Norton, 2000.

[27]. Obsérvese que el sindicalismo norteamericano se desarrolló apoyándose en estos sentimientos nativistas.

[28]. M. Chevalier, Lettres sur l’Amérique du Nord, op. cit., t. II, p. 375.

[29]. Véase Martin Gilens, Why Americans Hate Welfare: Race,

Media and the Politics of Antipoverty Policy, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

[30]. Alberto Alesina y Edward L. Glaeser, Combattre les inégalités et la pauvreté : les États-Unis face à l'Europe, trad. francesa de Paul Chemla, París, Flammarion, 2006, p. 201.

[31]. Véase sobre este punto el artículo seminal de Robert Putnam, "E Pluribus Unum: diversity and community in the twenty-first century", Scandinavian Political Studies, vol. 30, nº 2, 2007. Este artículo será discutido más adelante.

[32]. A. Alesina y E. L. Glaeser, Combattre les inégalités et la pauvreté, op. cit., p. 323. Véanse también las conclusiones concordantes de M. Gilens, Why Americans Hate Welfare, op. cit.

[33]. A. Alesina y E. L. Glaeser, Combattre les inégalités et la pauvreté, op. cit., p. 24.

[34]. Véanse los datos reunidos en el número especial "Chinese and Japanese in America", The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 34, nº 2, septiembre de 1909.

[35]. Véase John P. Young, "The support of the anti-oriental movement", en "Chinese and Japanese in America", loc. cit., p. 12.

[36]. Citado por Mary R. Coolidge, Chinese Immigration, Nueva York, 1909, p. 109.

[37]. Véase Carol A. Horton, Race and the Making of American Liberalism, Nueva York, Oxford University Press, 2005.

III

EL SIGLO DE LA REDISTRIBUCIÓN

1. La revolución de la redistribución
2. Los factores históricos y políticos de una ruptura
3. La desindividualización del mundo
4. La consolidación del Estado social-redistributivo

1

La revolución de la redistribución

En el siglo XIX, la idea de igualdad se volvió contra sí misma a golpes de negación y de redefiniciones perversas. La página de esta larga crisis se volverá progresivamente con el establecimiento de los Estados providencia iniciado a principios de la década de 1900. Va entonces a abrirse el siglo de la redistribución, al mismo tiempo que se generalizará en Europa el sufragio universal. Las desigualdades serán reducidas de manera espectacular en algunos decenios. Tres grandes reformas fueron el vector de este cambio brusco: la institución del impuesto progresivo sobre el ingreso; el establecimiento de mecanismos de seguro, que protegen a los individuos contra los riesgos de la existencia; la instauración de procedimientos de representación y de regulación colectiva del trabajo, que conducen a una mejoría notable de la condición asalariada.

La institución del impuesto progresivo

Sólo a fines del siglo XIX los impuestos fueron percibidos como un posible instrumento de reforma social. Para llegar a esto hubo que romper con muchas cosas. En primer lugar con la demonización visceral del impuesto, considerado en el fondo como ilegítimo. Hasta mediados del siglo XIX, en efecto, tanto en los medios republicanos como en los socialistas, le había quedado adherido un perfume de sospecha. Había conservado la dimensión de retención indebida y forzada que lo marcaba en el tiempo del absolutismo. En Francia, la ira contra el fisco estaba así en el origen del 40% de los

casos de rebelión en los siglos XVII y XVIII, lejos por delante de los motines frumentarios, sin embargo particularmente presentes en la memoria colectiva.[1] La única excepción era Inglaterra. Si allí el sistema fiscal también era muy injusto, la existencia de un régimen parlamentario relacionaba más visiblemente la percepción del impuesto con el establecimiento de gastos presupuestarios apreciables por todos. De ahí el hecho de que la imposición podía ser dos veces más elevada que en Francia sin suscitar movimientos de rechazo equivalentes.[2] Incluso después de la Revolución Francesa y su relegitimación del impuesto en su lazo con la ciudadanía activa, siempre quedará algo del antiguo reflejo de resistencia arraigado en el inconsciente colectivo. Subsistirá el sentimiento de una exterioridad estructural frente a la sociedad, y la denuncia de los privilegios será reemplazada por el espectro del Estado burocrático.

Hasta fines del siglo XIX el impuesto, cuando era considerado positivamente, de todas formas no era concebido sino bajo los aspectos de una contraparte. Era el precio que había que pagar por los servicios recibidos. Es la teoría del impuesto-intercambio, a la que luego se superpuso la del impuesto-seguro. Así, Émile de Girardin definía el impuesto como "la prima de seguro pagada por aquellos que poseen, para asegurarse contra todos los riesgos que pueden perturbarlos en su posesión o su goce".[3] En esta perspectiva, la retención justa era aquella proporcional a los bienes que se poseían o a los servicios públicos que se utilizaban. "¿Qué es entonces la sociedad –justificaba tipicamente Thiers– sino una compañía donde cada uno tiene más o menos acciones y donde es justo que cada uno pague en virtud del número que posee?"[4] Por lo tanto, la noción de impuesto-solidaridad o de impuesto-redistribución no tenía lugar en este marco. Hasta un socialista como Proudhon consideraba el impuesto como "la cuota parte que debe pagar cada ciudadano por el gasto de los servicios públicos".[5] Este abordaje de la cuestión fiscal se imponía entonces como una suerte de evidencia. Los impuestos indirectos, por lo tanto, no tenían nada de problemático. Al ser proporcionales al consumo de los individuos, eran considerados justos. Sólo la naturaleza de los bienes gravados, según su grado de necesidad, eran objeto de controversias. Esto es lo que explica también que, fuera de su facilidad de percepción, hayan constituido el núcleo de las

imposiciones.[6]

Todo va a cambiar en algunos años en el comienzo del siglo, con la adopción en casi todos los grandes países del impuesto progresivo sobre el ingreso. De tal modo se operaba una doble revolución. En el orden de la materia fiscal, en primer lugar. Pero sobre todo en términos de principios, ya que la progresividad se relacionaba con la idea de una redistribución entre categorías sociales. La simultaneidad de la reforma fue particularmente impactante, precisamente cuando los gobiernos de estos países tenían orientaciones muy divergentes. Alemania marcó la tónica al establecer en 1891 un Einkommensteuer. Fue seguida en 1894 por Estados Unidos (la ley que lo creó será invalidada en 1895, pero una versión reacondicionada se adoptará definitivamente en 1913 tras el voto de la decimosexta enmienda en la Constitución Federal). El Reino Unido, que ya tenía un bosquejo de income-tax en el siglo XIX, en 1909 establecerá una moderna supertax sobre el ingreso. Después de ásperas controversias, el Parlamento francés seguirá el movimiento en 1914. Estos diferentes impuestos tuvieron en común en el momento de su creación tasas muy bajas. Las tasas alemanas variaban así del 0,5% al 4%. Iban del 1% al 6% en Norteamérica, y la tasa máxima votada al comienzo era del 2% en Francia; en el Reino Unido era del 3%. Además, no se aplicaban sino a franjas de ingresos muy elevados y por lo tanto no involucraban más que a un pequeño número de contribuyentes. Así, únicamente 12.500 familias pagaron la supertax establecida del otro lado de la Mancha por Lloyd George (en forma simultánea se aumentaban fuertemente los derechos de sucesión sobre los grandes patrimonios, y las plusvalías inmobiliarias fueron gravadas por primera vez). En efecto, no apuntaba más que a las familias que declaraban un ingreso de 5.000 libras por año, lo que entonces correspondía a cien veces el salario anual medio de un obrero calificado.[7] En Estados Unidos había que tener un ingreso superior a 500.000 dólares para que se le aplicara la tasa del 6%, lo que casi no implicaba más que a un millar de personas.

La modestia de estas tasas y el bajo número de familias involucradas no impidió que el establecimiento de estos nuevos impuestos haya suscitado en todas partes debates de una violencia inaudita. En efecto, el principio mismo de una imposición

progresiva sobre los ingresos es lo que había provocado la ira de los conservadores no bien había comenzado a ser planteda la cuestión. La consideraban discriminatoria porque apuntaba únicamente a los más ricos, y en ella veían el caballo de Troya que conducía mecánicamente a la destrucción de la sociedad liberal. Así, el espectro del comunismo era agitado con vehemencia en Estados Unidos.[8] En 1894, en el momento en que era discutido el texto que iba a ser votado antes de ser declarado inconstitucional por la Corte Suprema,[9] una parte de la prensa se había inflamado contra una "medida socialista", "digna de un club jacobino", de "espíritu comunista".[10] El tono era idéntico en Gran Bretaña. El mismo William Ewart Gladstone había hablado de una reforma cuyo principio "tendía al comunismo".[11] Los conservadores franceses decían lo mismo. En su manifiesto electoral de 1877, verdadero testamento político, Thiers también había vociferado que "el impuesto progresivo es el socialismo".[12] Los principales economistas liberales de la época, como Léon Say o Paul Leroy-Beaulieu, habían hecho de la lucha contra este impuesto su principal caballo de batalla, y con justa razón pudo decirse que este combate se había convertido en el punto de unión de la burguesía liberal de la época.[13]

Los adversarios del impuesto progresivo, en efecto, no estaban en modo alguno tranquilizados por la modestia de las tasas encaradas. Por una razón de principio, como acabamos de decir. Pero también porque en él veían la introducción de un "virus" de la redistribución que inevitablemente iba a desarrollarse y terminar por socavar los fundamentos de una sociedad que garantizaba la inviolabilidad de la propiedad privada y la igualdad de todos ante la ley. Así, en Francia, durante el debate parlamentario, un diputado había lanzado: "Mañana ya no será el 2%. Una vez establecidos los antecedentes fiscales, será fácil apretar las clavijas: ya no se van a detener; llegarán hasta el 50%".[14] Entonces la declaración había parecido exagerada. Diez años más tarde, en 1924, sin embargo, ¡la tasa marginal superior culminaba en el 60%! Probablemente el hecho más sobresaliente de la historia del impuesto progresivo sobre el ingreso reside en ese ascenso vertiginoso de las tasas marginales superiores, incluso en Estados Unidos. Cinco años después de su adopción definitiva, en 1918, esa tasa era del 77% del otro lado del Atlántico; si bien bajará en la década de 1920

(24% en 1929), volverá a subir a 79% en 1936 y llegará incluso al 94% en 1942.[15]

En consecuencia, realmente se trata de una verdadera revolución, que cambia en profundidad la naturaleza de las sociedades capitalistas occidentales. Una revolución extremadamente rápida: se llevó a cabo en dos o tres decenios, hoy casi se lo ha olvidado. Así, la filosofía del impuesto-intercambio que había dominado el siglo XIX fue sustituida por un nuevo abordaje que erigía la redistribución como principio rector. La conmoción fue tanto intelectual como social o política. Por cierto, algunas voces aisladas la habían deseado fervientemente antes. Alguien como Charles Renouvier, entonces en la extrema izquierda, había dicho por ejemplo desde 1848 en Francia que "el impuesto progresivo es bueno porque tiene por efecto nivelar las condiciones".[16] Pero en adelante se había convertido en una filosofía social que guiaba la práctica de gobiernos que sin embargo estaban lejos de estar en manos de partidos socialistas. Cuando en 1909 presentó el proyecto de reforma fiscal que iba a ser famoso bajo el nombre de People's Budget, Lloyd George había enunciado: "Es un presupuesto destinado a financiar una guerra implacable contra la pobreza y la miseria".[17] De hecho, fue la visión laborista la que se impuso en este punto. Philip Snowden, el especialista en cuestiones fiscales en el seno del Labour, había escrito que "los socialistas no consideran solamente el presupuesto como un medio de financiar los gastos públicos, sino como un instrumento de reducción de las desigualdades en términos de distribución de las riquezas".[18] Ciertamente, Snowden veía mucho más lejos, indicando que el objetivo era que el impuesto absorbiera totalmente todas las rentas (unearned incomes), limitara muy estrictamente el derecho de herencia y socializara los medios de producción.[19] La perspectiva sociológica que subyacía a su análisis era en efecto que las grandes fortunas asentadas en la renta inmobiliaria rural habían sido constituidas por el equivalente de un impuesto indebidamente recaudado sobre la población. Para él, la gran riqueza era parásita por esencia. "La minoría no puede ser rica sin empobrecer a la mayoría",[20] decía. Y se relacionaba más ampliamente con la idea de capital improductivo o, en todo caso, de gestión patrimonial que se escapaba de la toma de riesgos. Por lo tanto, desde todo punto de vista era legítimo apuntar a su supresión. Pero no era necesario

llegar hasta eso para replantearse el impuesto. La idea más general de que la justicia fiscal debía ser de esencia redistributiva y de que el impuesto podía ser un instrumento de reducción de las desigualdades sociales, por su parte, se había impuesto mucho más ampliamente. Tanto en Gran Bretaña como en el Continente o en Estados Unidos, a pesar de la violencia de las campañas que habían dramatizado y radicalizado el desafío.

La sociedad aseguradora

Una conmoción equivalente va a operarse en el tratamiento de la cuestión social. Durante la mayor parte del siglo XIX, los gobernantes habían imputado la desgracia obrera a comportamientos considerados incorrectos. La despreocupación, la imprevisión, el vicio, el abuso de bebidas: tales eran las causas de la miseria que se estigmatizaba, explicando que al fin y al cabo los miserables eran los principales responsables de su triste condición (sin perjuicio de reconocer que en ocasiones habían sido las víctimas de la mala suerte al quedar incapacitados, por ejemplo). Nadie negaba el hecho del pauperismo, y las investigaciones sobre la cuestión constituían incluso en todas partes vastas bibliotecas. Pero en modo alguno se infería de esto que había que transformar el orden de las cosas para ponerle remedio. En la Inglaterra de las décadas de 1880-1890, mientras que Charles Booth publicaba su célebre serie Life and Labour of the People of London, describiendo el Outcast London y el People of the Abyss, la muy poderosa Charity Organisation Society, al tiempo que desempeñaba un rol pionero en la profesionalización del trabajo social, seguía haciendo de la vieja distinción entre pobres merecedores y pobres no merecedores (deserving/undeserving poors) la clave de su visión de las cosas.

Las reformas introducidas en Alemania por Bismarck a mediados de la década de 1880 marcarán el comienzo de un proceso que dibujará un nuevo paisaje social. En 1883 se instituía un sistema de seguro por enfermedad obligatorio, alimentado por las

contribuciones de los obreros y las empresas, mientras que una ley de 1884 sobre los accidentes del trabajo permitía cubrir los casos de incapacidad. Luego se establecieron cajas de seguro de vejez en 1889, que permitían el financiamiento del primer sistema obligatorio de jubilaciones o retiros. En 1911, un código de seguros sociales estructurará estos tres pilares, precisándolos y extendiéndolos. La formación de este Estado social dará la señal de una verdadera fiebre reformadora en todo el continente europeo y, más allá, en el mundo industrializado. Así, en todas partes se adoptarán legislaciones sobre los accidentes de trabajo en el inicio del siglo,[21] modificando en profundidad la condición obrera. De esta manera, a los accidentados en el trabajo, muy numerosos en la época, se les atribuyó automáticamente indemnizaciones o pensiones en caso de invalidez, sin tener ya que probar la responsabilidad patronal. Un poco más tarde se establecerán las primeras formas de seguro por enfermedad, con el National Insurance Bill de 1911 en Gran Bretaña, o la legislación de los seguros sociales de 1928 en Francia. Asimismo, se establecieron cajas de jubilación en los diferentes países. En Inglaterra, el Old Pension Act de 1908 irá incluso más lejos, al considerar que el impuesto debía financiar una jubilación mínima a aquellos cuyos recursos eran juzgados insuficientes. También comenzaron a introducirse mecanismos de indemnización de la desocupación. Independientemente de estos mecanismos aseguradores, fueron los gastos sociales del Estado que tenían un impacto directamente redistributivo los que se multiplicaron, por su parte, como la asistencia médica gratuita francesa de 1893. Todo un segmento de las acciones de asistencia que anteriormente dependían de asociaciones caritativas privadas fueron transferidas al Estado y constituidas como derechos. El presupuesto social del Estado, en consecuencia, tuvo en todas partes un importante crecimiento. El Estado soberano tradicional se reforzó de tal modo a partir de este período con lo que llamé un Estado institutor de lo social.[22] Se concebía como una instancia de organización de la solidaridad social y de corrección de las desigualdades, que intervenía en un número creciente de campos de la vida cotidiana, ya se tratara clásicamente de la educación, pero también del alojamiento o de los transportes.

La regulación colectiva del trabajo

Los sindicatos también fueron reconocidos en todas partes como actores legítimos y necesarios de la vida económica. Su institucionalización marcó una ruptura decisiva con la visión liberal del contrato de trabajo. “Hasta el día de hoy –resumía un parlamentario francés en ese momento acerca de lo que sería la ley de 1884 sobre los sindicatos–, la mercancía llamada trabajo fue vendida al por menor, parcela por parcela, por hombres aislados; ahora, mediante la asociación, hay que establecer el comercio al por mayor, colectivo, de esta mercancía llamada trabajo humano.”[23] Frente a una gran industria de la que entonces se decía que “desindividualizaba” la producción,[24] en adelante los asalariados fueron percibidos bajo el modo de un trabajador colectivo. En consecuencia, se establecieron formas inéditas de regulación social. Del Trade Dispute Act inglés de 1906 a la legislación francesa de 1919 sobre las convenciones colectivas, se dio vuelta definitivamente la página del liberalismo anterior en el mundo industrial. Las relaciones entre sindicatos y patronal se constituyeron jurídicamente y el cuerpo obrero fue reconocido.

Miradas en detalle, las instituciones y las legislaciones del período presentaban características específicas que a menudo fueron subrayadas. Pero el hecho más notable, sin embargo, residía en la convergencia global de estas reformas. Realmente hubo una manera conexa de constituir cierta idea de la solidaridad y de la igualdad. Así, en todas partes se operó un mismo tipo de cambio brusco. Resta explicar los motores de la ruptura inaudita que implicó, así como explicitar la nueva relación que estableció con la igualdad.

[1]. Véanse los datos calculados por Jean Nicolas, La Rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale, 1661-1789, París, Seuil, 2002.

[2]. Sobre este punto, véase el artículo seminal de Peter Mathias y Patrick O’Brien, “Taxation in Britain and France, 1715-1810. A comparison of the social and economic incidence of taxes collected

for the central governments", The Journal of European Economic History, vol. 5, nº 3, invierno de 1976.

[3]. Émile de Girardin, L'Impôt, París, 1852, p. 249.

[4]. Adolphe Thiers, De la Propriété, París, 1848, p. 355.

[5]. Pierre-Joseph Proudhon, Théorie de l'impôt, Bruselas, 1861, p. 49. "El impuesto es un intercambio", subrayaba explícitamente en esta obra (p. 50).

[6]. En 1900 los impuestos indirectos representaban por ejemplo el 80% de los ingresos fiscales del Estado en Francia.

[7]. Véase Fakhri Shehab, Progressive Taxation. A Study in the development of the Progressive Principle in the British Income Tax, Oxford, Clarendon Press, 1952, así como Martin Daunton, Trusting Leviathan: The Politics of Taxation in Britain, 1799-1914, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, y Just Taxes: The Politics of Taxation in Britain, 1914-1979, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

[8]. Véase el artículo de David A. Wells, fundador de este tipo de literatura, "The communism of a discriminatory income-tax", The North American Review, vol. 130, 1880.

[9]. Véase el fallo Pollock vs. Farmers' Loan and Trust Company de 1895 (a este respecto, véase la Encyclopedia of the American Constitution, Nueva York, Macmillan, 1986, t. III, pp. 1423-1424).

[10]. Véanse los artículos citados por Randolph E. Paul, Taxation for Prosperity, Indianápolis, Bobbs-Merril, 1947, pp. 12-13.

[11]. Citado por Basil Ernest Sabine, A History of Income Tax, Londres, Allen & Unwin, 1966, p. 125.

[12]. Citado por Robert Schnerb, "La politique fiscale de Thiers", en Jean Bouvier y Jacques Wolff (dir.), Deux siècles de fiscalité française, XIXe-XXe siècles, París, 1973.

[13]. Véase Nicolas Delalande, Les Batailles de l'impôt. Consentement et résistances de 1789 à nos jours, París, Seuil, 2011.

[14]. Citado por Henri Isaïa y Jacques Spindler, “La création d’un système d’imposition des revenus”, en L’Impôt sur le revenu en question (col.), París, Litec, 1989, p. 35.

[15]. Véase Joseph A. Pechman, Federal Tax Policy, Washington DC, The Brookings Institution, 1971; y Sidney Ratner, Taxation and Democracy in America, Nueva York, Octagon Books, 1980.

[16]. Charles Renouvier, Manuel républicain de l’homme et du citoyen (1848), París, Garnier, 1981, p. 130. Renouvier concluía que era un “medio de transición del régimen de la desigualdad al de la igualdad” (ibid.).

[17]. Citado por Geoffrey Lee, The People’s Budget: An Edwardian Tragedy, Londres, Shepheard-Walwyn, 2008, p. 36.

[18]. Philip Snowden, The Socialist’s Budget, Londres, George Allen, 1907, p. 1. Véanse sus páginas consagradas a la reforma de 1909 en Philip Snowden, An Autobiography, vol. 1, 1864-1919, Londres, Nicholson & Watson, 1934, pp. 146-151.

[19]. Véase también su Labour and the New World, Londres, 1921.

[20]. P. Snowden, The Socialist’s Budget, op. cit., pp. 7-8.

[21]. Véase la síntesis exhaustiva publicada por el US Department of Commerce and Labor, Workmen’s Insurance and Compensation Systems in Europe, 24th Annual Report of the Commissioner of Labor, 1909, 2 vols., Washington, 1911.

[22]. Véase P. Rosanvallon, L’État en France de 1789 à nos jours, op. cit.

[23]. Intervención de Charles Floquet del 21 de mayo de 1881, Annales de la Chambre des députés, sesión ordinaria de 1881, t. II, p. 102.

[24]. La expresión se encuentra bajo la pluma de Marc Sauzet, “Essai historique sur la législation industrielle de la France”, 2º artículo, Revue d’économie politique, t. VI, 1892, pp. 923-924.

2

Los factores históricos y políticos de una ruptura

El momento del reformismo

La posible irrupción de una nueva edad revolucionaria no dejó de obsesionar los ánimos en el siglo XIX. La idea de que el desarrollo del capitalismo, con la constitución de una clase de parias que engendraba, podía conducir al caos social, estaba presente en casi todas las mentes. Y la cuestión era percibida bajo la apariencia de una amenaza o de una esperanza. Así, en las décadas de 1830 y 1840, el espectro de un "San Bartolomé social" se agitaba a menudo en Francia. Al término de su famosa investigación sobre la condición obrera en Inglaterra, Eugène Buret consideraba que el país se había internado en un camino sin salida y que la situación sólo podía desembocar "en una ruina inevitable o en la más radical y acaso más terrible de las revoluciones".[1] La separación cada vez más tajante entre el capital y el trabajo, a sus ojos, sólo podía desembocar en "la guerra social y la anarquía" si no se realizaba ninguna reforma al régimen de manufacturas.[2] La abolición de las Corn Laws en 1846 y la ley sobre la jornada de diez horas en 1847 habían permitido contener por un momento la intensidad de la fractura social del otro lado de la Mancha. Pero en Francia, y casi en todas partes en Europa, 1848 dará la señal de un cambio. Varios gobiernos coincidieron entonces en que había que llevar a cabo reformas para evitar revoluciones. Por eso, poco a poco la simple reacción dejó de aparecer como una opción viable. A su manera, Émile de Girardin había resumido la situación al decir: "Es necesario que Francia elija entre una revolución fiscal y una revolución social".[3]

Precisamente en este camino se orientarán Napoleón III en Francia y un poco más tarde sobre todo Bismarck en Alemania. El primero autorizará la creación de los sindicatos y apoyará el desarrollo de la mutualidad, mientras que el segundo establecerá las primeras instituciones modernas del Estado providencia. Para este último, la opción reformadora participaba claramente en un cálculo político: su objeto directo era tratar de contrarrestar la evolución de las ideas socialistas al manifestar la preocupación del poder por la situación de la clase obrera. El mismo emperador había validado esta estrategia. “No es sólo en la represión de los excesos de la democracia social, sino también en el terreno positivo, por el desarrollo del bienestar de los obreros, donde hay que tratar de curar las heridas de los obreros”,[4] había subrayado en un “Mensaje” al Reichstag.El proyecto de una reducción de las desigualdades sociales y de la precariedad obrera derivaba de tal modo en Alemania de lo que se podría llamar un reformismo del miedo. El movimiento será seguido en casi todas partes en Europa. Y no hizo sino acentuarse con el espectacular ascenso electoral de los partidos socialistas (que finalmente fue incapaz de encausar,[5] al tiempo que contribuyó a limitar las explosiones sociales). Esta “resignación reformadora” en las filas liberales o conservadoras aportó una especie de respuesta a las advertencias alarmistas de todos los observadores, que consideraban insostenible el mantenimiento del tipo de sociedad forjado por el capitalismo de mediados del siglo XIX. “Una desigualdad demasiado grande de las fortunas y los ingresos, un combate demasiado encarnizado de las clases, con el tiempo debe destruir todas las constituciones políticas”, habían señalado en la Alemania de 1872 los economistas y sociólogos firmantes del Manifiesto de Eisenach,[6] dando un marco intelectual y moral a esta inflexión de la política interior de Bismarck.

“Cada revolución podría ser evitada por una reforma oportuna”, había subrayado Gustav Schmoller, la gran figura del “socialismo académico” del otro lado del Rin.[7] Era el punto de vista de un universitario de ideas avanzadas, que el partido socialdemócrata alemán de ninguna manera compartía en la década de 1880, al igual que los socialistas franceses. En efecto, la idea de revolución había cambiado de naturaleza a fines del siglo XIX. Bajo la influencia del marxismo, había dejado de referirse a imágenes de

insurrecciones y barricadas para relacionarse con la perspectiva de un derrumbe necesario del capitalismo, ya que se suponía que la contradicción entre el estado de las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas conduciría mecánicamente a un desquiciamiento de las primeras. Así, Marx se había burlado de la visión blanquista de la insurrección, que hacía de la energía de los individuos la condición del cambio. Para él, la emancipación del proletariado ya no dependía de la imaginación, de la moral o del coraje de los hombres: era requerida por las leyes del desarrollo histórico. La difusión del marxismo será indexada directamente sobre esta concepción determinista del porvenir del capitalismo y del horizonte revolucionario. Engels consolidará esta vulgata en su escrito más ampliamente difundido, el opúsculo Del socialismo utópico al socialismo científico (1880). Los términos en los cuales Paul Lafargue, yerno de Marx y cabeza pensante del Partido Obrero Francés (POF), resumió su visión política dan una buena medida de la manera en que esta vulgata era socialmente apropiada. “El ideal del comunismo –escribía– revive con una nueva llama en nuestras inteligencias; pero este ideal no es ya una reminiscencia, sale de las entrañas de la realidad, es el reflejo del mundo económico. No somos utopistas […]. Somos hombres de ciencia, que no inventamos sociedades, pero que las deslindaremos del medio capitalista. Si somos comunistas es porque estamos convencidos de que las fuerzas económicas de la producción capitalista fatalmente llevarán a la sociedad al comunismo.”[8]

Esta concepción de la historia calificada de “fatalista” constituyó durante todo un período el basamento de una resistencia a los proyectos reformadores. Así, muchos socialistas se habían persuadido de que había una implacable “ley de bronce de los salarios” contra la cual era vano tratar de sublevarse, ya que la patronal siempre terminaba por recuperar con una mano lo que habría podido verse obligada a conceder en un momento dado con la otra. En consecuencia, no había nada que esperar de la acción sindical para mejorar la condición obrera y sobre todo aumentar los salarios: sólo podía esperarse un cambio real del derrumbe del capitalismo. Por eso, la idea de una lucha para reducir las desigualdades no tenía ningún lugar en este marco. Más aún, la que no tenía ningún sentido era la noción misma de desigualdad, a tal punto presuponía la existencia de un mundo dividido en el cual la

determinación de las normas de justicia y de los principios de equivalencia entre los individuos permanecía sometida a una interrogación permanente. En la perspectiva marxista sólo existían los universos opuestos de la lucha de clases y de la comunidad reconciliada. La "revolución" era una categoría tanto intelectual como histórica o política. En efecto, abría la puerta a un mundo sin antagonismos, en el cual no subsistiría más que una clase social homogénea. No había ningún mundo "intermedio" concebible y posible entre el universo de la explotación estructural y el de la comunidad armoniosa.

La ruptura, por lo menos parcial, con esta visión catastrofista en el inicio del siglo XX va a conducir a validar las empresas reformadoras. El nombre de Eduard Bernstein simbolizó este giro. La obra publicada en 1899 por este dirigente socialdemócrata, Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, invitaba a sus amigos a tomar nota del hecho de que las predicciones de Marx sobre el porvenir del capitalismo habían resultado erróneas. La concentración del capital no había desembocado en la supresión anunciada de todas las pequeñas empresas; la situación de la clase obrera no había sido marcada por un movimiento de pauperización creciente. Al mismo tiempo, la que quedaba descalificada a sus ojos, con el inmovilismo revolucionario que la acompañaba, es la perspectiva de un apocalipsis a corto plazo. "Si el derrumbe económico no es ni probable ni inminente –escribía para resumir su comentario–, toda táctica basada en esta noción es falsa y peligrosa. Desvía al partido de una sana política reformista."[9] La querella del revisionismo había sido lanzada. No hay que engañarse sobre el alcance de los virulentos ataques de que será objeto Bernstein. No era tan sólo su actitud de moderación la que estaba en entredicho, ni la brutalidad de sus formulaciones; más profundamente, era la ruptura con el imaginario histórico de la izquierda de su época lo que había molestado. Por eso había sido atacado de todos lados. En la extrema izquierda, Rosa Luxemburgo había observado con espanto: "La teoría del derrumbe del capitalismo es la piedra angular del socialismo científico; al rechazarla, Bernstein provoca necesariamente la destrucción de su concepción socialista".[10] En el centro, Karl Kautsky también se había indignado, considerando que la derrota del capitalismo era inevitable. Sin embargo, el hombre fuerte de la socialdemocracia era a su manera un

reformista, en el sentido en que consideraba que no se trataba de hacer la revolución. Pero esto significaba solamente para él que había que prepararse para estar a la altura de la tarea histórica que se abriría en el momento del derrumbe.

Bernstein perderá la batalla ideológica en los congresos de la socialdemocracia. Pero triunfará en los hechos, ya que los partidos socialistas, a partir de ese comienzo del siglo XX, se fijarán objetivos reformadores prácticos. Será explícitamente el caso del socialismo de Jaurès en Francia,[11] así como evidentemente el del Labour en Gran Bretaña, que estructuralmente había sido constituido como fuerza reformadora por su origen sindical. Ciertamente, la revolución de 1917 desplazará luego los términos de este debate. Pero los partidos socialistas no dejarán de verse confrontados en nuevos términos con la formulación de un pensamiento de la igualdad y de una crítica de las desigualdades simultáneamente. Y en todos los casos se verán llevados a concebir, así no fuera sino de manera táctica, una política de conquistas graduales y de compromisos de clase, poniendo en el corazón de sus acciones la cuestión de la redistribución. El miedo de los conservadores y la razón de los socialistas, de tal modo, pudieron converger para poner en el corazón de la vida política y de la acción pública la cuestión de la reducción de las desigualdades y del establecimiento de instituciones de seguridad social.

La resistencia al nacional-proteccionismo

La posibilidad de una revolución de la redistribución también fue abierta por la resistencia del socialismo europeo al proteccionismo. Sin embargo, a priori esto no tenía nada de obvio. A este respecto, el caso francés es sintomático. En las décadas de 1880 y 1890, una parte del mundo obrero se había dejado arrastrar por esta pendiente. Incluso, durante un tiempo activistas boulangistas habían tomado el control de algunos sindicatos,[12] en una época donde se operaba un deslizamiento ideológico hacia el nacionalismo de una fracción de la izquierda revolucionaria. Por su parte,

manifestaciones populares espontáneas alimentaban directamente la atmósfera xenófoba. En consecuencia, no es motivo de asombro encontrar a mediados de la década de 1880, cuando se profundiza la crisis económica, a un Jules Guesde receptivo a esta sensibilidad de la base obrera, aunque al mismo tiempo afirmaba su apego intelectual al internacionalismo proletario. Varios artículos de Le Cri du peuple lo testimonian. Uno de ellos, titulado “El trabajo nacional”,[13] tomaba así la defensa de un proyecto que apuntaba a limitar a 10% el porcentaje de la mano de obra necesaria total de obreros extranjeros que podían ser empleados para realizar trabajos financiados por la ciudad de París. Obreros por otra parte calificados de “mano de obra exótica”, al mismo tiempo que era favorablemente utilizado el término “preferencia nacional”. Incluso, poco después publicaba un vengador: “Mueren los obreros franceses”[14] en el cual defendía medidas proteccionistas. Y llegará incluso a llamar en ese mismo Le Cri du peuple a una carga sin matices contra la “invasión”.[15] Pero estas posiciones evolucionarán. Mientras que el Congreso de Marsella del POF en 1880 no había dado la razón ni a librecambistas ni a proteccionistas,[16] el partido denunciará violentamente los efectos de la elevación de las tarifas aduaneras sobre el nivel de vida de los trabajadores en el momento de la adopción de la tarifa Méline.[17] Y los socialistas se opondrán a todos los proyectos de ley que restrinjan el trabajo extranjero, proponiendo gravarlo. “Nosotros, los diputados obreros, votaremos contra la prohibición del empleo de los obreros extranjeros, en Francia, porque consideramos que todo hombre tiene derecho a trabajar en cualquier país donde se encuentre”, dirá su portavoz en la Cámara de Diputados.[18] La “melinita llamada patriótica”,[19] en adelante, será puesta en la picota. La voz de Jaurès también se alzará en varias oportunidades en ese sentido, denunciando la ideología proteccionista en sus diferentes manifestaciones.

Este rechazo socialista del proteccionismo había sido marcado mucho antes en los otros países, como en Alemania o en Bélgica, y por supuesto en Gran Bretaña, donde el Labour había seguido desde su formación el sentimiento popular para el cual el proteccionismo era sinónimo de carestía de la vida. Por lo tanto, la Internacional Socialista llamará lógicamente de manera unánime y repetida a sus miembros a rechazar en todas partes las proposiciones de ley

prohibitivas del trabajo extranjero.[20] Y el proteccionismo será simultáneamente denunciado como una ilusión engañosa, como lo testimonia uno de los proyectos de resolución del Congreso de Ámsterdam: “Considerando que la política de las clases capitalistas y de los gobiernos imperialistas separa a los obreros del mundo con murallas de tarifas, y protege los intereses económicos de los propietarios, de las clases ricas y de los monopolistas imponiendo derechos de entrada sobre el alimento de los obreros […], el Congreso declara que la protección no es favorable al asalariado”.[21] El rumbo de estas tomas de posición será mantenido.

Los socialistas europeos, sin embargo, no se quedarán en una condena tan general. Al criticar la noción de “trabajo nacional”, se vieron llevados a redefinir la idea de nación en un modo no nacionalista, es decir, a pensarla bajo los aspectos de una forma social que se debía construir, y no como un bloque cuya coherencia ya estuviera dada. De ahí la necesidad a sus ojos de comprenderla como un espacio de redistribución, cuyos mecanismos reales era importante percibir claramente. Durante la primera discusión parlamentaria que debía desembocar en el voto de la tarifa Méline, Jaurès había desarrollado largo tiempo este abordaje, respondiendo a Paul Deschanel, que había expresado que “el obrero bien puede consentir sacrificios por su hermano del campo”.[22] Lo cual implicaba reconocer que el proteccionismo tenía efectos socialmente reestructurantes. Pero el problema, había dicho Jaurès, era apreciar más precisamente el tipo de redistribución que estaba operando de la “democracia que trabaja” (la de las ciudades) hacia el mundo rural. Y formular la pregunta acerca de quién era el hermano del obrero de las ciudades: ¿el capitalista, el propietario inmobiliario rural, el granjero, el obrero agrícola? La protección, había entonces estimado, sólo influye en un tercio en favor de aquellos que trabajan el suelo, y en dos tercios en beneficio de la renta de la tierra. De ahí su conclusión de que la cuestión no era la del proteccionismo en general, sino la de las reformas sociales específicas que había que llevar a cabo para construir la nación como un espacio discernible y negociado de solidaridad y de redistribución.

Los laboristas dirán la misma cosa en Gran Bretaña. Será su línea argumentativa frente a la campaña lanzada por Joseph

Chamberlain, disidente del Partido Liberal, en 1903. Este último se había convertido en el campeón de una reforma de la política aduanera acoplada con un proyecto imperialista.[23] El contexto le era favorable. En efecto, había entonces cierto estancamiento comercial de Inglaterra confrontada con el nuevo dinamismo industrial de una Alemania cuyas exportaciones de productos manufacturados trepaban vertiginosamente. También jugaba con una cuerda sensible cuando llamaba a restaurar un orgullo nacional alcanzado por la derrota ante los Boers en África del Sur. Pero aquel que se presentaba como el "misionero del imperialismo" fue severamente vencido en las elecciones de 1906, que él había convertido en una suerte de referendo. Simplemente porque los argumentos de los laboristas de Ramsay MacDonald y de los liberales de Lloyd George habían logrado la adhesión de la opinión. Los viejos eslóganes de 1846 sobre el pan barato, por cierto, siempre habían tenido su importancia. Pero había otra cosa: la emergencia de un pensamiento social reformador coherente que no se quedaba en la vieja defensa del free trade. En Imperialismo, una virulenta crítica a Chamberlain, Hobson por ejemplo había subrayado que el verdadero problema económico inglés era el del subconsumo.[24] Anticipando a Keynes, había sugerido lanzar un programa de trabajos públicos para reducir la desocupación. La solución a los problemas ingleses, concluía, no estaba ni en el proteccionismo ni en el imperialismo, sino en un nuevo reparto del poder adquisitivo. El remedio era la "reforma social". El objetivo, escribía, era "transferir los incrementos de ingresos procedentes de rentas de las clases poseedoras hacia las clases trabajadoras o hacia las finanzas públicas".[25] Ramsay MacDonald llegaba a la misma proposición en 1903 en The Zollverein and British Industry. También para él, la cuestión clave era la de una redistribución eficaz de los ingresos. Así, la idea socialista era para él la verdadera alternativa al proteccionismo.

La crítica socialista del proteccionismo conducía a romper con la nación-identidad de Maurice Barrès o de Paul Déroulède para recuperar el sentido revolucionario de una nación fundada en lazos interiores de solidaridad y de reciprocidad. Esta toma de posición condujo a los socialistas a no consagrar como progresista únicamente el internacionalismo. Si éste seguía representando para ellos el horizonte de un mundo reconciliado, la idea de nación

volvía a ser en sí misma portadora de un ideal de emancipación. Jaurès se había convertido en su portavoz en Francia, y en Alemania lo será la obra de Kautsky. Este último la comprendía como un espacio de experimentación de una cohesión social fundada en la reducción de los antagonismos económicos.[26] El combate socialista para la realización de una sociedad sin clases se integraba sin tropiezos en él en un reconocimiento de la pertinencia del espacio nacional. En efecto, la nación era a la vez un momento y una figura necesarias del combate por la reducción de las desigualdades. Un gran dirigente de la socialdemocracia austríaca de la época, Otto Bauer, había desarrollado simultáneamente una poderosa teoría de la nación como "experiencia común de un mismo sino", en ruptura con las visiones nacionalistas de una simple identidad pasiva de destino.[27] Lo cual significaba que para él era inseparable de una interacción permanente, de conflictos y de convenios entre los diferentes grupos que la componían. "Así, la nación deja de ser para nosotros una cosa rígida y se convierte en un proceso del devenir."[28] Comprendida en estos términos, la nación era productora de un lazo social que no descansaba en una norma que se imponía del exterior a los individuos, sino en una "fuerza interna" en construcción.[29] El desarrollo de instituciones redistribuidoras perfectamente podía insertarse en abordajes de esta índole.

La constitución de un medio reformador

El establecimiento de las políticas de reducción de las desigualdades también debe apreciarse en los términos de una sociología del Estado y de los medios reformadores. Lo propio de la revolución de la redistribución, en efecto, no fue limitarse a intervenciones de cumbre o a decisiones políticas globales, aunque evidentemente esto fue lo que ocurrió en el orden fiscal. Pero en materia de legislación social o de instituciones de previsión y de solidaridad, los cambios más bien fueron canalizados y organizados por toda una red de instituciones caritativas o ciudadanas que irrigaron el tejido administrativo. El caso francés es particularmente ejemplar

en este punto. A distancia de todo jacobinismo doctrinal, estas reformas fueron pensadas y propulsadas a través de la constitución de un medio reformador que hacía converger las acciones y las reflexiones de políticos, de funcionarios progresistas, de intelectuales o de universitarios comprometidos, de filántropos tradicionales o de experimentadores sociales más radicales. También se mezclaron en este marco sensibilidades políticas o espirituales diversas, que convergían en sus esfuerzos sobre la base de objetivos prácticos.

Alrededor de la década de 1900, el Museo Social fue un ejemplo de esos crisoles que permitieron obtener consensos instrumentales. Las preocupaciones de los católicos sociales o de los protestantes liberales pudieron concordar en este marco con los reflejos republicanos y consonar con los enfoques de un socialismo pragmático.[30] De esta manera se forjó un nuevo espíritu de las instituciones, conduciendo a estas diferentes sensibilidades a superponerse en torno de objetivos inmediatos y a confluir también con las preocupaciones del sindicalismo naciente. Fuera de todo dogmatismo, una forma de cultura social-reformadora poco a poco se constituyó en una común toma de distancia con el carácter doctrinario del liberalismo conservador.[31]

Guerra y nacionalización de las existencias

El despliegue de las desigualdades es inseparable de un movimiento de desprendimiento de ciertos individuos del mundo común, de la legitimación de su derecho de distinguirse y de disociarse de los otros. Por lo tanto, se relaciona por construcción con una valorización de las normas de lo privado respecto de aquellas de lo público. La experiencia vivida de la guerra conduce de manera casi mecánica a invertir estos términos. En efecto, la guerra procede a una suerte de nacionalización de las existencias. En su marco, las actividades privadas se vuelven ampliamente condicionadas por las coerciones colectivas. El espacio de las relaciones sociales, en consecuencia, tiende a polarizarse en un repliegue sobre el mundo

cerrado de la familia o una absorción en los problemas superiores del país. Entre la familia y la patria, entonces, casi no hay otra cosa. La preocupación inmediata de los suyos y la angustia de la suerte común absorben todas las energías. La vida de la sociedad civil resulta de tal manera contraída y doblemente relegada. Esta simplificación forzada de la vida social y la constitución de la nación en una comunidad de experiencias compartidas inmediatamente sensible transforma radicalmente las condiciones de la vida política. Se impone entonces con evidencia la idea de que existe una deuda social contraída por cada uno frente a la colectividad. La amenaza vital que la guerra hace pesar sobre las existencias induce una suerte de reactivación de los principios fundadores del estado social (el contrato y la deuda) en el momento en que éste es amenazado de volver a un estado de naturaleza caótico. El primer establecimiento de formas inéditas de solidaridad estaba ya justificado durante la Revolución Francesa por la idea de que la sociedad tenía una "deuda sagrada" –la expresión era entonces omnipresente– respecto de los defensores de la patria. Los primeros balbuceos del Estado providencia habían encontrado su origen en este marco.[32] Esta radicalización objetiva de la noción de deuda social, que simplifica todas las reglas de justicia y reduce las indeterminaciones en lo que respecta a sus condiciones de aplicación, encuentra su prolongación en una misma polarización de la categoría de riesgo. En efecto, el Estado impone evidentemente su dimensión de productor de seguridad frente al riesgo radical.[33] Y las figuras del Leviatán y del Estado social se confunden naturalmente en este caso: protección de las vidas y seguridad social se superponen en una misma visión del Estado asegurador general.

Así, la revolución de la redistribución pudo arraigarse en este contexto de la Primera Guerra Mundial. Los millones de muertos en el continente europeo condujeron a los hombres a considerar de otro modo lo que los unía. "Si la guerra no te había matado, te llevaba a reflexionar", resumirá George Orwell.[34] Por supuesto, la experiencia de los combatientes había sido la más fuerte. Cada uno de ellos había podido experimentar en el barro de las trincheras que compartía con sus compañeros de combate una idéntica precariedad, una misma remisión a una suerte de estado de naturaleza. Nadie lo expresó mejor que Ernst Jünger. Si bien en

Tempestades de acero exaltó el hierro y el fuego que tenían un gusto de poder y de voluntad, de vida repentinamente aumentada, también exploró la otra faceta del frente, aquella que calificó de experiencia interior. “Hace una eternidad que estoy en esta trinchera –escribía–. Tal eternidad que mis sentidos se apagaron en mí uno tras otro, que me convertí en un pedazo de naturaleza que se pierde en el océano de la noche.”[35] Los poilus* habían compartido carnalmente una igualdad de condiciones, bajo la apariencia de la experiencia-límite de un retorno al estado de naturaleza, a la frontera indecisa de la humanidad y la animalidad: aquella de una vida absolutamente desnuda. Habían vivido la igualdad de los “pobres diablos” como seres vivientes angustiados ante la muerte.[36] “La conciencia de una comunidad de naturaleza engendraba el sentimiento muy fuerte y reconfortante de la igualdad”, dirá uno de ellos.[37] Al unirse de esta manera, al mismo tiempo también conformaban una nación de un modo inédito, inmediatamente físico. “Esta experiencia –comentará Robert Musil– implicó el sentimiento exaltante de tener por primera vez algo en común con todos los alemanes. Uno se había convertido de pronto en una simple, una humilde partícula inmersa en un acontecimiento suprapersonal; totalmente envuelto por la nación, casi se la podía palpar.”[38] La muerte podía entonces tomar el sentido de una participación en esta vida común. Ella era su expresión más radical y no tenía por eso el sabor de una pérdida inútil. Así, los hombres tenían el doble sentimiento de una perfecta realización de su libertad individual y de una forma exitosa de comunión humana en la experiencia del combate. Sentimiento cuya fuerza inédita tradujo el término “sacrificio de sí” en una escala masiva.[39]

De este modo, la experiencia de la guerra de 1914-1918 marcó un giro decisivo en la modernidad democrática. Volvió a dar un sentido directamente activo y sensible a la idea de una sociedad de semejantes. Primero condujo a recuperar el sentido más antiguo de la idea de igualdad, aquel que definía los omoioi, los iguales en Grecia. El empleo originario del epíteto omoiios, en efecto, se aplicaba a polemos, el combate: calificaba una batalla “que es igual para todos, que no escatima a nadie”. Los omoioi, por lo tanto, eran los iguales, en la medida en que habían combatido juntos, hecho la experiencia de una puesta en común de las existencias. La Gran

Guerra no sólo ilustró esta dimensión a través del hecho vivido de la fraternidad de combate. También condujo a validarla públicamente con la elección que se hizo en todos los campos de organizar funerales nacionales para un combatiente no identificado. El culto al soldado desconocido adquirió en todas partes una dimensión simbólica meticulosamente puesta en escena, que testimoniaba la importancia consagrada a los más humildes como representantes adecuados de la totalidad. El anonimato expresó de la manera más ejemplar posible la idea de una radical igualdad, la de un valor estrictamente equivalente de todos, ya que el más oscuro era portador de cuanto había de más grande en cada uno y la medida última de una justa percepción del orden social. El hombre cualquiera se convirtió en 1918 en la encarnación del individuo-sociedad.

Esta fraternidad de combate y la memoria del sacrificio de las vidas tomadas son muy complejas de analizar. Pero no por eso dejaron de preparar los ánimos a una mayor solidaridad en la vida civil. Y los derechos reconocidos a los ex combatientes condujeron más ampliamente a reconsiderar la legitimidad de los derechos sociales y de las formas de redistribución que implicaban. La idea misma de nación se vio igualmente redefinida en la experiencia de prueba. Si la guerra exacerbó la nación-identidad, forjada en la negación del otro,[40] también impuso manifiestamente la figura de la nación-solidaridad. Figura que permitirá dar su legitimidad al imperativo de una mayor igualdad. Vemos así en el caso francés que la primera gran ley sobre los seguros sociales, la de 1928, será presentada por sus promotores como si hubiera “nacido, inmediatamente después de la guerra, de la solidaridad que se había afirmado entre las diferentes clases sociales; de la voluntad de conceder a aquellos que habían defendido a la patria en las trincheras, a aquellos de las clases populares que habían tenido que defender simplemente el patrimonio común, la ayuda necesaria en los malos días; del recuerdo de los esfuerzos que habían realizado; de una gran idea de solidaridad nacional”.[41] Idénticos argumentos serán empleados en todo el continente europeo para justificar las reformas sociales de la época.

Norteamérica misma saldrá profundamente cambiada de la prueba. La relación de los norteamericanos con el impuesto y la

redistribución será conmocionada por el compromiso en esta Primera Guerra Mundial. El Revenue Act de 1917, que aumentó el impuesto sobre el ingreso para financiar el esfuerzo de guerra, fue presentado como un medio para "hacer que la distribución de las cargas públicas fuera más igualitaria".[42] En el momento del voto de la ley se había hablado significativamente de una necesaria "conscripción de los ingresos" o de una "conscripción de la riqueza", en el momento en que los jóvenes se enrolaban en masa. "Que los dólares también mueran por la patria", había proferido un parlamentario en esa ocasión.[43] Este llamado al patriotismo fiscal contribuyó poderosamente a legitimar del otro lado del Atlántico el incremento del rol del impuesto progresivo sobre el ingreso. Concebido primero como un instrumento de imposición únicamente sobre los muy altos ingresos, este último se convirtió progresivamente en un instrumento fiscal indisociablemente universal y redistribuidor. Universal, porque el impuesto terminará por ser pagado en 1944 por los dos tercios de las familias norteamericanas, mientras que en 1913 sólo involucraba al 2% de aquellas. Pero asimismo formidablemente redistribuidor, puesto que la tasa marginal superior de imposición del ingreso alcanzará en 1942 el porcentaje espectacular de 94%. Lejos de ser considerado como confiscatorio, esta redistribución masiva operada por el impuesto sobre el ingreso será socialmente bien aceptada: el 90% de los norteamericanos consideraban en 1944 esta contribución como justa.[44] Las campañas de la administración norteamericana para unir imposición sobre el ingreso y patriotismo contribuyeron entonces a crear una "cultura del pago del impuesto" y a hacer entrar en las cabezas la idea de que la fiscalidad se hallaba en el corazón de la moral social.[45] Por lo tanto, fue el conjunto de las democracias capitalistas las que se vieron llevadas a reconsiderar, después de la Gran Guerra, los principios y las instituciones de justicia sobre las cuales estaban anteriormente fundadas.

Un factor suplementario específico se añadirá en Europa para precipitar los cambios: el retorno del miedo a las revoluciones. Este miedo desempeñó un papel mayor en 1918. La Revolución de Octubre provocó en primer lugar un choque decisivo, reavivando el viejo espectro de las insurrecciones. El leninismo, en efecto, volvió a dar consistencia al voluntarismo político, que conducía a aquellos socialistas que iban a fundar los modernos partidos comunistas a no

contentarse ya con esperar con las armas al pie la desintegración mecánica del capitalismo en sus bastiones más avanzados. En consecuencia, la Europa de 1919 será el teatro de un conjunto de acciones revolucionarias movidas por el nuevo ideal consejista. En Alemania será la insurrección espartaquista llevada a cabo por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. En Hungría, Béla Kun derrocará el Gobierno surgido de la revolución burguesa y proclamará la República húngara de los Consejos. También se multiplicarán las huelgas masivas, desquiciando a los gobiernos establecidos en todo el continente. “Toda Europa está en un estado de ánimo revolucionario –advertirá Lloyd George en la Conferencia de Paz, el 25 de marzo de 1919–. Los trabajadores –proseguirá– están profundamente insatisfechos de las condiciones de vida tal como eran antes de la guerra. Están llenos de ira y de indignación. El conjunto del orden existente, social, político y económico, está puesto en entredicho por las masas populares de una punta a otra de Europa.”[46] Por otra parte, el mundo del trabajo había aumentado considerablemente su peso, se había vuelto masivamente organizado. Los efectivos sindicales habían ascendido vertiginosamente en todas partes en la inmediata posguerra. Habrá 8,3 millones de sindicalizados en Gran Bretaña, contra 4,1 millones antes de la guerra. Los efectivos se multiplicarán por tres en Alemania, alcanzando 7,3 millones, y por cuatro en Francia, que partía de mucho más abajo (pasando de 400.000 a 1,6 millones). Por lo tanto, también había que contar con esta potencia que se había vuelto insoslayable. De tal modo, todos los factores sociales y políticos convergieron para invitar a los gobiernos a prolongar y a acelerar el movimiento de reformas que había comenzado a esbozarse antes de la guerra.

[1]. E. Buret, De la misère des classes laborieuses…, op. cit., t. II, p. 475.

[2]. Ibid., p. 481.

[3]. La Presse, 19 de noviembre de 1849, p. 1.

[4]. Mensaje del 17 de noviembre de 1881. Citado en Édouard Gruner, Les Lois d’assistance ouvrière en Allemagne, París, 1887, p.

[5]. En Alemania, el SPD recogía el 3,3% de los votos en 1871 y el 9,7% en 1884, luego saltó al 23% en 1893 y al 32% en 1903. En Francia, en 1893 tuvo lugar la primera escalada electoral de los socialistas. Para Gran Bretaña, lo que también hay que considerar es el desarrollo de la sindicalización: en 1895 se cuentan 1,5 millones de obreros sindicalizados; en ciertos sectores, prácticamente todos los obreros están sindicalizados (como las fábricas de hilados o de tejido del Lancashire, o las minas de Durham o de Northumberland).

[6]. Traducido en francés en el artículo de Henri Saint-Marc, “Étude sur l’enseignement de l’économie politique dans les universités des pays de langue allemande” (1ª parte), Revue d’économie politique, 1892, p. 248.

[7]. Gustav Schmoller, Politique sociale et économie politique (1898), trad. francesa de M. Polack, París, Giard & Brière, 1902, p. 131.

[8]. Paul Lafargue, Idéalisme et matérialisme dans la conception de l’histoire, París, 1895, pp. 43-44.

[9]. Archives Bernstein, citado por Pierre Angel, Eduard Bernstein et l’évolution du socialisme allemand, París, Didier, 1961, p. 125.

[10]. Rosa Luxemburgo, Réforme sociale ou révolution ? (1898), en Œuvres, París, Maspero, 1969, t. I, p. 80 [trad. cast.: ¿Reforma social o revolución?, Buenos Aires, Luxemburg, 2010].

[11]. Véase Emmanuel Jousse, Réviser le marxisme ? D’Eduard Bernstein à Albert Thomas, 1896-1914, París, L’Harmattan, 2007.

[12]. En 1886, los boulangistas habían organizado en Marsella un Congreso de los obreros franceses.

[13]. Le Cri du peuple, 6 de enero de 1886, reproducido en Jules Guesde, État, politique et morale de classe, París, Giard & Brière, 1901, pp. 156-159.

[14]. Le Cri du peuple, 10 de febrero de 1886, en ibid., pp.

160-163.

[15]. Le Cri du peuple, 26 de agosto de 1886, en ibid., pp. 352-355.

[16]. Véase también Jules Guesde, “Protection et libre-échange”, L’Égalité, 11 de febrero de 1880.

[17]. En 1891, la resolución del POF denunciaba “un gobierno supuestamente republicano que, tras haber fusilado a los trabajadores franceses en Fourmies, se prepara a hambrearlos por sus derechos sobre el trigo, el pan, la carne, el café y el azúcar”, Neuvième Congrès national du Parti ouvrier français tenu à Lyon du 26 au 28 novembre 1891, Lila, 1891, p. 9. [El 1º de mayo de 1891, en la primera celebración francesa e internacional del 1º de mayo en Fourmies, la tropa tira sobre los huelguistas pacíficos: nueve muertos, ocho eran manifestantes de menos de 21 años, entre los cuales, una joven obrera que se convertirá en un símbolo, Marie Blondeau, y 35 heridos (n. de t.).]

[18]. Intervención de Pascal Faberot a propósito de un enésimo proyecto de prohibición del empleo de trabajadores extranjeros (Annales de la Chambre des députés. Débats parlementaires, sesión ordinaria de 1897, t. I, sesión del 2 de febrero de 1897, p. 300).

[19]. La expresión es utilizada en el Manifiesto del Consejo Nacional del POF, en Le Socialiste, julio de 1896.

[20]. Véanse las resoluciones de su Buró en 1903, 1904 y 1906, en Bureau socialiste international, Comptes rendus des réunions, manifestes et circulaires, vol. I, 1900-1907, documentos presentados por Georges Haupt, París, Mouton, 1969 (véanse pp. 85-89, 96, 258-261).

[21]. Congreso socialista internacional de Amsterdam (14-20 de agosto de 1904), Rapports et projets de résolutions, Bruselas, 1904.

[22]. Jean-Jaurès, Discurso del 8 de marzo de 1887, en Discours parlementaires, t. I, París, Cornély, 1904, pp. 189-210.

[23]. Véase Joseph Chamberlain, Imperial Union and Tariff Reform: Speeches Delivered From May 15 to November 4, 1903, Londres, 2ª

ed., 1910.

[24]. John Atkinson Hobson, Imperialism. A Study (1902), Londres, Allen & Unwin, 1938 [trad. cast.: Imperialismo, trad. de Jesús Fomperosa Aparicio, Madrid, Capitán Swing Libros, 2009].

[25]. Ibid., p. 89.

[26]. Véase su artículo "Die moderne Nationalität" (1887), traducido en Georges Haupt, Michael Löwy y Claudie Weill, Les Marxistes et la question nationale (1848-1914), 2ª ed., París, L'Harmattan, 1997, pp. 114-127 [trad. cast.: Los marxistas y la cuestión nacional, trad. de Emili Olcina, Barcelona, Fontamara, 1982].

[27]. Véase Otto Bauer, La Question des nationalités et la social-démocratie (1907), 2 vols., trad. francesa de Nicole Brune-Perrin y Johannès Brune, París, EDI, 1987.

[28]. Ibid., t. I, p. 147.

[29]. Véase su teoría de las formas sociales, en ibid., t. II, pp. 587-588.

[30]. Véase Janet Horne, Le Musée social aux origines de l'État-providence, trad. francesa de Louis Bergeron, París, Belin, 2004.

[31]. Véase Christian Topalov (dir.), Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice en France, 1880-1914, París, Éditions de l'EHESS, 1999.

[32]. Los parientes de los defensores de la patria constituyeron la primera población que tuvo derecho a subsidios tarifados. Véase Guy Thuillier, "Les secours aux défenseurs de la patrie (1792-1796)", Actes du 113e Congrès des sociétés savantes (1988), París, Association pour l'étude de l'histoire de la Sécurité sociale, 1989.

[33]. Véase William Beveridge, Norman Hill et al., War and Insurance, Londres, Milford, 1927.

[34]. Citado por Paul Starr, Freedom's Power, Nueva York, Basic

Books, 2007.

[35]. Ernst Jünger, La Guerre comme expérience intérieure (1922), en Journaux de guerre, t. I, 1914-1918, París, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 2008, p. 592 [trad. cast.: Tempestades de acero, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets Editores, 1987].

[36]* Poilu es el sobrenombre que se dio a los soldados franceses en la Primera Guerra Mundial. Su significado literal es “peludo”, pero en el lenguaje familiar significa alguien valeroso, viril, “de pelo en pecho” [n. de t.].

. Véase el capítulo “La fraternité des tranchées”, en Antoine Prost, Les Anciens Combattants et la société française, 1914-1939, vol. 3, París, Presses de la FNSP, 1977.

[37]. André Bridoux, Souvenirs du temps des morts, París, Albin Michel, 1930, p. 50.

[38]. Robert Musil, “La Nation comme idéal et comme réalité” (diciembre de 1921), en Essais, París, Seuil, 1978, p. 118 [trad. cast.: Ensayos y conferencias, trad. de José Luis Arantegui, Madrid, A. Machado Libros, 1992].

[39]. Musil habla de esos “millones de hombres que hasta entonces no habían vivido sino para sus intereses y en una angustia mal disfrazada de la muerte, que de pronto se ofrecieron a morir alegremente por la nación” (ibid., pp. 118-119).

[40]. Véase en Francia la demonización de la “raza alemana”, y recíprocamente. Sobre este punto, remítase a Michael Jeismann, La Patrie de l’ennemi : la notion d’ennemi national et la représentation de la nation en Allemagne et en France de 1792 à 1918, trad. francesa de Dominique Lassaigne, París, CNRS Éditions, 1997.

[41]. Laurent Bonnevay, Journal officiel del 18 de abril de 1930, Débats parlementaires. Chambre des députés, sesión del 17 de abril de 1930, p. 1945.

[42]. Véase Steven Bank, Kirk Stark y Joseph Thorndike, War and

Taxes, Washington DC, The Urban Institute Press, 2008, p. 61.

[43]. “Let their dollars die for their country too”: expresión debida al representante de Kansas, Edward Little (ibid., p. 62).

[44]. Véase James T. Sparrow, “Buying our boys back: the mass foundation of fiscal citizenship in World War II”, The Journal of Policy History, vol. 20, nº 2, abril de 2008.

[45]. Véase Carolyn C. Jones, “Mass-based income taxation: creating a taxpaying culture, 1940-1952”, en W. Elliot Brownlee (dir.), Funding the Modern American State, 1941-1995: The Rise and Fall of the Era of Easy Finance, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

[46]. Citado por Antoine Prost, “Le bouleversement des sociétés”, en Stéphane Audoin-Rouzeau y Jean-Jacques Becker, Encyclopédie de la Grande Guerre (1914-1918). Histoire et culture, París, Bayard, 2004, p. 1182.

3

La desindividualización del mundo

La revolución de la redistribución fue posibilitada por las condiciones históricas y políticas que hemos mencionado. Pero simultáneamente fue el fruto de una revolución intelectual y moral que la hizo posible. En efecto, ella participó de un trabajo de desindividualización del mundo, fundado en una ruptura con las visiones precedentes de la economía y de la sociedad, que condujo a reevaluar el lugar anteriormente concedido a las nociones de responsabilidad individual o de talento en la vida social, y finalmente condujo a echar una nueva mirada sobre la misma empresa.

Una revolución sociológica y moral

Fue también una nueva percepción de la naturaleza de las sociedades la que condujo a fines del siglo XIX a reevaluar las ideas de igualdad y de solidaridad. Cambio cuyo vector e intérprete fue la sociología naciente. En 1877, Alfred Espinas publicaba Des sociétés animales, donde invitaba a comprender las sociedades humanas como organismos vivos, realidades colectivas complejas, y no yuxtaposiciones de individuos soberanos.[1] Émile Durkheim dirá de este libro que había constituido el “primer capítulo de la sociología”,[2] y construirá su obra a partir de las instituciones y los principios que lo organizaban. “Es preciso que nuestra sociedad tome conciencia de su unidad orgánica –subrayará en su primer curso–; que el individuo sienta esa masa social que lo envuelve y lo penetra, que la sienta siempre presente y actuante, y que este

sentimiento regule siempre su conducta."[3] Estas palabras de Durkheim eran las de su época. Albert Schaeffle en Alemania, John Atkinson Hobson o Leonard Trelawney Hobhouse en Inglaterra, Alfred Fouillée en Francia: estos padres fundadores de la sociología en Europa pensaron al unísono la sociedad bajo la apariencia de un todo orgánico. No bien uno se sumerge precisamente en esta vasta literatura, las diferencias de sensibilidad o las divergencias teóricas entre estos autores resultan masivas. Entre los simples usos metafóricos de la analogía organicista y sus interpretaciones realistas hay un abismo. El organismo contractual de Fouillée es muy diferente de los cuerpos sociales concebidos por Schaeffle. Pero en todos los casos se operó una clara ruptura con las visiones liberal-individualistas anteriores de lo social. Así, es en el modo de una cultura política y de una filosofía social difusa como el nuevo abordaje produjo sus efectos más directos, aunque también se inscribió en el movimiento de constitución científica de la sociología.

Socialistas académicos en Alemania, fabianos y nuevos liberales en Gran Bretaña, republicanos solidaristas en Francia: estas diferentes corrientes indisociablemente intelectuales y políticas convergieron a fines del siglo XIX para reformular en términos conexos la cuestión de la constitución de lo social. La visión de un mundo compuesto de individuos soberanos y autosuficientes cedió con ellos el sitio a un abordaje fundado en la idea de una interdependencia primigenia. "El hombre solo no existe", resumía Léon Bourgeois,[4] el autor de Solidarité, la obra que conducirá a una generación de republicanos y de radicales a refundar su cultura política. En Liberalismo, que cumplirá una función equivalente del otro lado de la Mancha, Hobhouse consideraba de manera semejante que cada individuo estaba constituido por la "atmósfera social" que lo rodeaba.[5] La revolución pasteuriana validará de manera resonante esta percepción de un individuo fundamentalmente social. "Gracias a Pasteur –subrayaba así Bourgeois– es como la noción de una nueva humanidad pudo revelarse y pasó a las mentalidades. Es él quien hizo concebir más exactamente las relaciones que existen entre los hombres; él quien probó de una manera definitiva la interdependencia profunda que existe entre todos los seres; él quien, al formular de una manera decisiva la doctrina microbiana, mostró hasta qué punto cada uno de nosotros depende de la

inteligencia y de la moralidad de todo el resto."[6] Con Pasteur, como con Espinas ya antes que él, la ciencia volvía a ser "progresista", aliada sustancial de los reformadores sociales.[7]

Las nociones de derecho y de deber, de mérito y de responsabilidad, de autonomía y de solidaridad, van a verse completamente redefinidas en este nuevo marco. Convertido en algo pensable, el proyecto de una igualdad-redistribución iba a entrar en el campo de lo posible. Así, no se puede separar la introducción del impuesto progresivo sobre el ingreso o las modificaciones de la fiscalidad sobre la herencia, de la difusión de la idea de deuda social tal y como Léon Bourgeois la formulaba en Solidarité. Para él, todo hombre nacía deudor de la sociedad. En efecto, cada individuo debía algo al trabajo acumulado de la humanidad en su conjunto; venía al mundo cargado de obligaciones de todo tipo para con la sociedad. Esto era verdadero para los más humildes: "El que inventó el arado sigue arando todavía, invisible, al lado del labrador",[8] subrayaba su amigo Fouillée en una fórmula que dejará huellas. Pero lo era todavía más para aquellos que se beneficiaban con empleos más ventajosos. De ahí la necesidad de lo que el autor de La Science sociale contemporaine, su obra fundadora, llamaba una "justicia reparativa".[9] Bourgeois también legitimaba en esta perspectiva el establecimiento de una progresividad del impuesto. "El uso que hacen los hombres y el beneficio que extraen del conjunto del instrumental social no es proporcional a su fortuna –decía–. Aquel que, sin capital ni instrucción previamente adquirida, reducido a la sola fuerza de sus brazos, se pone al trabajo y tienta la fortuna está en una condición muy inferior, para beneficiarse del instrumental social, a la del hombre que ya posee un capital intelectual y material considerable. Hay una progresión en el beneficio que extraemos del instrumental social, a medida que disponemos de medios de acción más fuertes y más variados. Por lo tanto, es equitativo encontrar un sistema de contribuciones que tenga en cuenta esta progresión, poniendo en proporción a ella la carga de cada uno."[10] Hobhouse tendrá formulaciones idénticas. De esta manera, la progresividad del impuesto resultaba comprendida como una estricta medida de justicia. La redistribución estaba destinada a hacer el balance de las cuentas de la historia de cada uno, invitando a cada individuo a reembolsar su deuda frente a la colectividad.[11] Si el impuesto progresivo

correspondía a la exigencia de “pagar la deuda social”, también había una razón estructural en el principio de redistribución. Este último permitía corregir el reparto del ingreso operado por el mercado, derivado por lo tanto de los principios de libertad personal y de propiedad privada, por la consideración de la dimensión socializada de la producción moderna. Ésta fue comprendida como fundada en un sistema de interdependencias, en el cual era imposible aislar la parte de cada uno. Hobhouse se burlaba así de la pretensión del self-made man de ser el único artesano de su éxito. “Si él cavara hasta los fundamentos de su fortuna –decía–, reconocería que es la sociedad la que defiende y garantiza sus posesiones, y que ella es la socia necesaria de su creación.”[12] Bourgeois resumía la cuestión observando abruptamente: “La cuenta individual es imposible de hacer”.[13] Los dos grandes teóricos norteamericanos de la reforma fiscal, Richard T. Ely y Edwin R. A. Seligman, también justificaban de esta manera su alegato en favor de la introducción de un impuesto progresivo sobre el ingreso. “No existe nada que se parezca a una producción estrictamente individual de riqueza en el mundo moderno”, escribía el primero.[14] Esta idea de que la producción moderna era social en su esencia también estaba en el corazón de la argumentación de Seligman.[15] Sobre la base de semejante percepción de la organización de la economía, los dos autores habían llamado a sus contemporáneos a rechazar la concepción del impuesto-intercambio (benefit doctrine en inglés) para adoptar la de un impuesto redistributivo.[16] El impuesto progresivo derivó en todas partes de la difusión de esta nueva percepción de la economía y de la sociedad. Percibido de esta manera, fue concebido como un instrumento necesario de socialización, corrigiendo el sesgo de privatización e individualización de los mecanismos de mercado.

Por lo tanto, la justicia social no se apoyaba ya en un imperativo moral de caridad: era reclamada por la estructura misma de lo social. La noción de solidaridad en el orden socio-económico y la de ciudadanía en el orden político tendían de tal modo a superponerse: la sociedad era doblemente comprendida como un cuerpo. De ahí el desarrollo simultáneo de las nociones de derecho a la existencia o de mínimo de existencia garantizado[17] que emergieron durante este período. Lo que se llevó a cabo por este sesgo es una verdadera redefinición de la idea republicana. “La República –resumía

Bourgeois– no es solamente el nombre de una institución política, sino el instrumento del progreso moral y social, el medio continuo de disminuir la desigualdad de las condiciones y de incrementar la solidaridad entre los hombres."[18]

A través de los diferentes mecanismos del impuesto y del Estado providencia, la preocupación de una mayor igualdad va a ser directamente remitida a la figura del individuo social. Al mismo tiempo, lo que se impondrá es otra mirada sobre el Estado. La visión anterior de una burocracia tendencialmente parásita dará paso a una concepción positiva de su rol. La extensión de éste podrá ser reivindicada como una condición de realización de las libertades y de la solidaridad. Los gastos públicos, y por lo tanto el impuesto, resultarán de tal modo indexados en los progresos de la democracia. Formulando una "ley" famosa, Adolph Wagner explicará que esta extensión obedece a un movimiento de civilización, identificándose la modernidad con el desarrollo de un proceso de socialización.[19] En Gran Bretaña, los nuevos liberales también se convertirán en los campeones de esta teoría del Estado emprendedor-redistribuidor.[20] En cuanto a Estados Unidos, Seligman llegará a decir que lo que funda el pago del impuesto es el hecho de que el Estado se haya convertido en una "parte integrante de cada individuo".[21] En consecuencia, las nuevas representaciones de lo social realmente desempeñaron un papel de motor para cambiar la percepción de la igualdad y permitir el establecimiento de instituciones inéditas de reducción de las desigualdades.

El proyecto de una sociedad de redistribución incluso se inscribió en la nueva percepción de la nación que hemos mencionado. En vez de percibir a ésta únicamente en la forma de una identidad heredada, condujo a considerarla de manera activa, como una construcción democrática que se debía realizar. Hablando de la patria, Bourgeois subrayaba con este criterio: "No debe consistir tan sólo en la resolución de defender la Patria contra los peligros de afuera; frente a ésta hay que cumplir un deber más completo, un deber tanto adentro como afuera, un deber de justicia, de paz, de fraternidad, porque adentro la paz y la fraternidad siempre están en peligro".[22] En este sentido, también a las reglas de justicia y a las instituciones de redistribución se les solicitará que produzcan la nación.

La socialización de la responsabilidad

“Ser solidarios es ser responsables unos de otros”: esta fórmula de un diario del cuarenta y nueve[23] adquirirá todo su sentido a fines del siglo XIX. El hecho de que la sociedad sea definida como un sistema de interacción y de interdependencia va a conducir a abandonar las concepciones anteriores de la responsabilidad individual. Una consideración de las situaciones objetivas sustituirá la antigua noción de responsabilidad subjetiva, ligada al comportamiento de los individuos. La idea estadística de riesgo, en consecuencia, va a imponer su centralidad para captar los problemas de lo social. Ella estará en el corazón de la construcción de los Estados providencia y encontrará su primer terreno de aplicación con el tratamiento de los accidentes del trabajo (véase supra p. 212). Sobre este punto el caso francés es esclarecedor, a tal punto su Código Civil había definido la responsabilidad personal de manera extensiva. Después de veinte años de ásperos debates, una ley de 1898 había roto con ese régimen de la responsabilidad, garantizando a los obreros una indemnización en caso de accidente, cualesquiera que fueren las causas y las circunstancias, ya sea que la falta directa del patrón esté probada o no (el sistema era financiado por la contribución de las empresas en un seguro colectivo obligatorio).

Era el reconocimiento oficial y solemne del hecho de que la sociedad industrial moderna requería modos de regulación inéditos, debido a la complejidad de los mecanismos que la regían. Según una estadística de la época sobre esos accidentes de trabajo, la culpa del patrón, en efecto, no podía ser probada sino en el 12% de los casos, y la del obrero en el 20%, dependiendo el 68% restante de un caso fortuito o de fuerza mayor.[24] Por lo tanto, el 88% de los accidentes estaban a cargo jurídicamente de los obreros, pero sin que su responsabilidad estuviera comprometida en esa proporción. Al conceder una compensación financiera independientemente de la revelación de una responsabilidad directa de los actores involucrados, el sistema equivalía a socializar esa noción de

responsabilidad. Y al considerar que el accidente era la contraparte de un riesgo industrial, el seguro permitía tratar en la práctica un problema social sin tener que estatuir sobre el funcionamiento complejo de un conjunto de procedimientos y de mecanismos estrechamente asociados. “La vida moderna, más que nunca, es una cuestión de riesgos –había comentado el gran jurista Raymond Saleilles–. La cuestión no es infligir una pena sino saber quién debe soportar el perjuicio. El punto de vista penal está fuera de cuestión, el único que está en juego es el punto de vista social. Hablando con propiedad, no es ya una cuestión de responsabilidad, sino una cuestión de riesgos.”[25] Gran Bretaña había precedido por poco a Francia en el mismo camino, adoptando en 1897 una ley similar para administrar estos problemas.[26] Se había hablado entonces significativamente de “soldados heridos de la industria”,[27] asimilando la vida industrial a un campo de batalla sobre el cual reinaba como amo y señor un destino al que todos estaban indistintamente sometidos.

Al ser utilizada, esta categoría del riesgo permitió tratar todo un conjunto de situaciones (la enfermedad, la invalidez, la desocupación, la vejez, etc.) como otros tantos hechos sociales objetivos, que se podían aprehender como variables estadísticamente mensurables, por lo tanto asegurables, separándolas de toda apreciación de las conductas individuales. A la problemática de la deuda social, que justificaba formas de redistribución a través de la progresividad de la retención fiscal, se añadió así el establecimiento de un sistema de seguros estructuralmente igualador de las condiciones por la reducción del peso de los avatares en la determinación de las situaciones de cada uno (así, éste operaba una forma de redistribución horizontal complementaria de la anterior redistribución vertical).

Una nueva mirada sobre la pobreza y las desigualdades

El desarrollo del Estado providencia y de las instituciones de

redistribución fue indexado sobre el hecho de que la índole propiamente social de las desigualdades apareció progresivamente como determinante. El modo de organización de la sociedad, y no las diferencias individuales objetivamente constituidas y justificables, es lo que fue considerado cada vez más como la causa estructural de las desigualdades. De esta manera, la crítica socialista del mundo tendió a universalizarse en la primera mitad del siglo XX, sustentada por una nueva representación del orden de las cosas. Este giro fue particularmente sensible en Inglaterra, allí donde las diferencias de clase eran a comienzos del siglo las más marcadas de todo el continente europeo. La evidencia del carácter masivamente heredado de la riqueza en este país (donde la propiedad inmobiliaria rural estaba casi caricaturescamente concentrada) no dejó de alimentar la reivindicación de reducción de las desigualdades. En uno de los grandes clásicos del pensamiento social inglés, Equality,[28] Richard H. Tawney consideraba que era simplemente la marca de una "sociedad civilizada" eliminar este tipo de desigualdades estructurales. Si bien él reconocía que las diferencias individuales eran fuente de energía positiva para la sociedad, éstas, consideraba, no tenían razón de ligarse con fuertes desigualdades sociales, e incluso que desempeñarían tanto mejor su papel dinamizador en la medida en que estas últimas fueran reducidas.

La mirada dirigida sobre la pobreza igualmente fue modificada. También aquí los británicos dieron el tono en Europa. Luego de Tawney, los neofabianos de la posguerra como Anthony Crosland, Richard Crossman o Roy Jenkins[29] teorizaron la necesidad de una marcha hacia la igualdad y vieron en la pobreza el resultado de un disfuncionamiento social. Un profesor de la London School of Economics, Richard Titmuss, encontrará en las décadas de 1950 y 1960 las fórmulas que darán el tono de la sensibilidad laborista sobre la cuestión.[30] Se había convertido en el campeón del derecho de los pobres a beneficiarse sin condiciones de los subsidios sociales, ya que a sus ojos su situación era la simple resultante de un sistema económico culpable. A la pregunta "¿por qué son pobres?", había respondido de manera impactante: "Son pobres porque nosotros no nos preocupamos por ellos, porque somos una sociedad muy desigual […], porque no aceptamos pagar más impuestos […], porque no aceptamos frenar nuestro apetito para

consumir cada vez más. Porque realmente no deseamos una sociedad más igualitaria".[31] Era difícil estar más en las antípodas del liberalismo conservador, que no había dejado de resaltar que la pobreza era el fruto de un fracaso o de una falta.

[1]. "La idea de sociedad –escribía– es la de una ayuda permanente que se prestan para una misma acción seres vivientes separados" (Des Sociétés animales, París, Baillère, 1877, p. 123). "El individuo –concluía– es la obra más que el autor de la sociedad" (ibid., p. 433).

[2]. Émile Durkheim, lección inaugural de su Cours de science sociale (1888), en La Science sociale et l'Action, París, PUF, 1970, p. 97.

[3]. Ibid., p. 109.

[4]. Léon Bourgeois, La Politique de prévoyance sociale, t. I, París, Fasquelle, 1913, p. 68.

[5]. Leonard Trelawney Hobhouse, Liberalism, Londres, Williams & Norgate, 1911, p. 126 [trad. cast.: Liberalismo, trad. de Julio Calvo Alfaro, Granada, Editorial Comares, 2008].

[6]. L. Bourgeois, La Politique de prévoyance sociale, t. I, op. cit., p. 58.

[7]. Véase todo el capítulo 2, "Doctrine scientifique de la solidarité naturelle", de Solidarité, París, Armand Colin, 1896.

[8]. Alfred Fouillée, La Propriété sociale et la démocratie, París, Hachette, 1884, p. 21. "Gutenberg sigue imprimiendo todos los libros que lee el mundo entero", también decía (ibid.).

[9]. Id., La Science sociale contemporaine, París, Hachette, 1880. Véase también su otra obra de elocuente título, Le Socialisme et la sociologie réformiste, París, Alcan, 1909, en la cual sistematiza la relación entre la idea de organismo contractual y la de justicia reparativa. Puede resaltarse que A. Fouillée o L. Bourgeois reencontraban con estos temas las fuertes intuiciones de un

socialista olvidado en su época, Pierre Leroux, a quien se puede considerar como el precursor del solidarismo. Véanse en particular sus exposiciones sobre la indivisibilidad del trabajo moderno (Le Carrosse de M. Aguado, París, 1848, pp. 13-70), la solidaridad (De l'humanité, París, 1840, t. I, pp. 218-220), el lazo con las generaciones anteriores (ibid., pp. 270-283), la igualdad y la fraternidad (De l'égalité, 1848) y el círculo que relaciona a los hombres con la naturaleza.

[10]. Léon Bourgeois, "L'idée de solidarité et ses conséquences sociales" (3ª conferencia, 4 de diciembre de 1901), en Essai d'une philosophie de la solidarité, París, Alcan, 1902, pp. 93-94.

[11]. "El hombre –dice Bourgeois– es el depositario de una herencia de la que debe cuentas incesantemente a la sociedad en su conjunto; comete una quiebra, un robo, si conserva para él lo que no pudo adquirir sino por el trabajo y el esfuerzo de las generaciones anteriores" (La Politique de prévoyance sociale, t. I, op. cit., p. 68). Esta noción de deuda permite a Bourgeois conciliar una visión "liberal" (limitación de la igualdad a un principio jurídico de equivalencia) y una sensibilidad "socialista" (que va en el sentido de una igualdad real).

[12]. L. T. Hobhouse, Liberalism, op. cit., p. 190.

[13]. L. Bourgeois, "L'idée de solidarité…", loc. cit., p. 110.

[14]. Richard T. Ely, Taxation in American States and Cities, Nueva York, Crowell, 1888, p. 15.

[15]. Véase su obra de referencia, L'Impôt progressif en théorie et en pratique, trad. francesa de Antoine Marcaggi, París, Giard & Brière, 1909.

[16]. Véanse los trabajos de Ajay K. Mehrotra, "Envisioning the modern American fiscal State: progressive-era economists and the intellectual foundations of the US income tax", UCLA Law Review, vol. 52, nº 6, agosto de 2005, y "The intellectual foundations of the modern American fiscal State", Daedalus, vol. 138, nº 2, primavera de 2009.

[17]. La primera es teorizada por Adolph Wagner en Alemania (véase su Traité de la science des finances, t. III, trad. francesa de Paul Hallier, París, Giard & Brière, 1912, p. 39 y ss.) y por Alfred Fouillée en Francia (véase Le Socialisme et la sociologie réformiste, op. cit.); la segunda por Fouillée y Bourgeois.

[18]. Discurso programático del 4 de noviembre de 1895 en la Cámara de diputados (Journal officiel del 5 de noviembre de 1895, p. 2268).

[19]. Véase A. Wagner, Traité de la science des finances, t. III, op. cit., pp. 362-363.

[20]. Véase James Meadowcroft, Conceptualizing the State. Innovation and Dispute in British Political Thought, 1880-1914, Oxford, Clarendon Press, 1995.

[21]. Edwin R. A. Seligman, Essays in Taxation, Nueva York, Macmillan, 1895, p. 72.

[22]. L. Bourgeois, La Politique de prévoyance sociale, t. I, op. cit., p. 69.

[23]. “Doctrine de la solidarité”, La Solidarité, 25 de octubre de 1849.

[24]. Estadística ofrecida en Vincent Viet, Les Voltigeurs de la République. L’Inspection du travail en France jusqu’en 1914, París, Éditions du CNRS, 1994, t. I, p. 169.

[25]. Raymond Saleilles, Les Accidents de travail et la responsabilité civile. Essai d’une théorie objective de la responsabilité délictuelle, París, 1897, p. 4.

[26]. Véase Peter W. J. Bartrip, Workmen’s Compensation in Twentieth Century Britain, Aldershot, Gower Publishing, 1987.

[27]. Peter W. J. Bartrip y Sandra B. Burman, The Wounded Soldiers of Industry: Industrial Compensation Policy, Oxford, Clarendon Press, 1983.

[28]. La primera edición es de 1931. A menudo reeditada, la obra

desempeñó un papel determinante en la formación del corpus ideológico del laborismo.

[29]. Véase la obra colectiva que publicaron, New Fabian Essays, Londres, Turnstile, 1952.

[30]. Sobre su obra y su influencia, véase John Vaizey, In Breach of Promise. Gaitskell, MacLeod, Titmuss, Crosland, Boyle. Five Men Who Shaped a Generation, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1983, así como Nicolas Ellison, Egalitarian Thought and Labor Politics. Retreating Visions, Londres, Routledge, 1994.

[31]. Richard Titmuss, The Meaning of Poverty, citado por David Reisman, Richard Titmuss, Welfare and Society, Londres, Palgrave, 2001, p. 189.

4

La consolidación del Estado social-redistributivo

A fines del siglo XIX, el reformismo social-redistributivo había constituido una alternativa al impulso nacional-proteccionista que había surgido frente a la primera globalización. Pero en el período entre las dos guerras encontrará nuevos competidores en su camino. Si la guerra de 1914-1918 provocó un impacto que abrió nuevas posibilidades en materia de solidaridad, también acarreó una radicalización inédita de la crítica del mundo liberal-capitalista, que los regímenes totalitarios pretenderán encarnar. La Revolución de Octubre dio carnadura primero a la utopía comunista, abriendo la vía a una visión más audaz del ideal igualitario. Alemania e Italia, por su parte, también pretenderán reinterpretar la ambición socialista. El fascismo y sobre todo el nacionalsocialismo pondrán el continente europeo al rojo vivo, atrayendo y seduciendo a numerosas mentalidades. Van a volver a instalar en el orden del día, exacerbándolo, el proyecto de una igualdad concebida como identidad y homogeneidad del pueblo.

La tentación resurgente de la homogeneidad

El régimen nazi condujo a las formas más monstruosas del nacionalismo racista, de las que el antisemitismo estatal constituye la más terrible de las ilustraciones. Pero no se trató solamente de un deslizamiento en el horror y lo irracional: fue en nombre de una concepción pervertida pero precisamente teorizada de la igualdad como el régimen nacionalsocialista legitimó su acción. Los

conceptos claves que unieron su filosofía política y su teoría social fueron los de identidad y de homogeneidad. En términos políticos, la idea de un pueblo soberano homogéneo pretendía romper tanto con la visión aritmética e individualista subyacente a la idea de poder mayoritario como con los ideales deliberativos del parlamentarismo liberal. Para Carl Schmitt, que teorizará la cuestión, la democracia debía definirse como expresión y valorización de una identidad colectiva. "La igualdad democrática –escribía– es esencialmente homogeneidad. La homogeneidad de un pueblo."[1] Éste será uno de los grandes temas de su obra. En varias oportunidades hablará de una "democracia que descansa en una igualdad y una homogeneidad sustanciales".[2] Por consiguiente, su ideal era lógicamente el de la búsqueda de una expresión unánime, de la manifestación de un pueblo uno. De ahí surge, en él, la valorización de la aclamación ligada a la figura de un pueblo reunido, que se expresa con una misma voz, en oposición a un procedimiento fundado en el recuento de las expresiones individualizadas en la cabina electoral. "La fuerza política de una democracia –escribía como consecuencia de estos puntos de vista– se manifiesta en su capacidad de apartar o de mantener alejado al extranjero y al no-semejante, al que amenaza la homogeneidad."[3] Al representar un mundo necesariamente escindido entre amigos y enemigos, invitaba por lo tanto a concebir la igualdad como un principio de absorción de los hombres y las mujeres en una masa unida e indistinta. Los nazis seguirán al pie de la letra este imperativo, radicalizándolo al extremo.

La homogeneidad-igualdad de la que habla Schmitt, en consecuencia, no resultaba de un consenso según una confrontación o de un acuerdo negociado sobre reglas de justicia. Era únicamente de orden sustancial. "El nacionalsocialismo –dirá de manera aprobadora– cuida cada sustancia verdadera del pueblo allí donde la encuentra, en el espacio natural, la raza (Stamm) o el estado (Stand)."[4] La urgencia, también escribirá, es pensar la "cuestión de la sustancia de la igualdad democrática".[5] La perspectiva antisemita, con su locura exterminadora, constituyó el motor activo de esta percepción sustancial, llevándola a su última definición. La referencia a la raza la condujo a sustituir la idea de igualdad natural por la de homogeneidad natural, haciendo al mismo tiempo de la expulsión de una parte de los hombres fuera de la humanidad la

condición de producción de la igualdad (mientras que la visión democrática de la igualdad, a la inversa, había consistido en incluir en una misma humanidad a aquellos que estaban excluidos de ella). El vuelco de lo social en lo racial se incubaba desde fines del siglo XIX, y ya había encontrado su primera expresión en ciertas representaciones del enemigo en 1914-1918.[6] Pero sólo con el nazismo se efectuará plenamente.

Por eso, la homogeneidad comprendida de esta manera estaba en las antípodas de la igualdad democrática definida como redistribución y relación que se debe construir entre ciudadanos. En efecto, ella descansaba en la presuposición de un trabajo ya realizado, y también posiblemente consolidado en el tiempo. Era fundamentalmente antipolítica, puesto que suponía resuelta la cuestión de la institución de lo social. Por esta razón la caída del nazismo, en 1945, no fue solamente la de un régimen. Ella rubricó la descalificación histórica de una perversión radical de la igualdad como identidad excluyente para reforzar el proyecto de una igualdad-redistribución inclusiva como elemento central del espíritu democrático.

Año 1945, el punto culminante

El año 1945 marcará un punto culminante en la consagración de la igualdad-redistribución. En primer lugar, la victoria sobre el nazismo apartó el espectro de una homogeneidad de exclusión. El esfuerzo de guerra y el reparto de los sacrificios, una vez más, indujo sobre todo un sentido reforzado de la solidaridad. En este contexto la expresión “seguridad social” se impuso rápidamente. Desde el 14 de agosto de 1941, la Carta del Atlántico ostentaba el objetivo de “garantizar a todos mejores condiciones de trabajo, la prosperidad económica y la seguridad social”, mientras que, en su mensaje al Congreso del 6 de enero de 1941, Franklin D. Roosevelt ya había hecho de la “abolición de la miseria” una de las cuatro libertades que era necesario rescatar. Tres años más tarde, en mayo de 1944, la Conferencia Internacional del Trabajo que se había

celebrado en Filadelfia también había deseado fervientemente la instalación de una seguridad social protectora que incluyese el derecho a un ingreso básico, considerando sobre todo que la pobreza constituía un "peligro para la prosperidad de todos" y que convenía garantizar la "igualdad de oportunidades en el campo educativo y profesional". Al mismo tiempo, el capitalismo era severamente criticado. Henry Morgenthau, secretario de Estado norteamericano en el Tesoro, por ejemplo, había advertido en la Conferencia de Bretton Woods que los gobiernos no podrían ya contentarse con proteger a los pueblos de sus efectos negativos.[7] En Francia, los documentos surgidos del Consejo Nacional de la Resistencia habían subrayado la necesidad de reformas radicales de estructura. Sobre este punto, el acuerdo era muy amplio, mucho más allá de los círculos de la izquierda. El Movimiento Republicano Popular (MRP), nutrido de catolicismo social, hablaba en su Manifiesto de 1944 de establecer una economía dirigida por un Estado "liberado del poder de aquellos que poseen las riquezas". En Alemania y en Italia, los demócrata cristianos estigmatizaban de forma semejante el capitalismo. Hecho significativo del período, ningún partido liberal partidario de la economía de mercado logrará tomar en Europa la jefatura de una coalición gubernamental entre 1945 y 1950.

Las reformas de la inmediata posguerra estarán impregnadas de este espíritu. Desde 1942, el informe Social Insurance and Allied Services de William Beveridge había dado el tono. Al formular el programa de una liberación de la necesidad como "objetivo practicable de posguerra", había invitado a su país a preparar la paz cuando la batalla causaba estragos.[8] "Cada ciudadano –escribía– estará tanto más dispuesto a consagrarse al esfuerzo de guerra en la medida en que sienta que su gobierno lleva a cabo planes para un mundo mejor."[9] La "Nueva Gran Bretaña", cuyos contornos dibujaba, debía así naturalmente derivar de los sacrificios compartidos y de las pruebas vividas en común.[10] Sobre el fondo, protección contra los riesgos sociales y redistribución de los ingresos eran percibidos en él como los dos aspectos complementarios de las acciones que se debían realizar. Y al mismo tiempo erigía la reducción de las desigualdades como eje central de la política económica que tanto anhelaba. Todos los británicos, ricos o pobres, son iguales ante las bombas alemanas, decía con muchos

otros, llamando a sus conciudadanos a sacar todas las consecuencias de esta solidaridad forzada. La verdadera revolución social cuyos principios había formulado no hacía así sino prolongar y traducir el "espíritu de Dunkerque".[11]

Las cosas serán percibidas en términos muy cercanos en Francia. El informante del proyecto de institución de un sistema de seguridad social también había hablado de una contrapartida necesaria del coraje y de la abnegación manifestados en la lucha contra el ocupante. Para él, el espíritu de fraternidad de la Resistencia debía traducirse en una "redistribución del ingreso nacional, destinado a retener sobre el ingreso de los individuos acomodados las sumas necesarias para completar los recursos de los trabajadores o de las familias desfavorecidas".[12] El término "revolución necesaria", por otra parte, se encontraba bajo numerosas plumas.[13] Pero en ese momento los franceses en modo alguno tenían la sensación de estar llevando a cabo una obra original. "Todos los países del mundo, en el impulso de fraternidad y de acercamiento de las clases que marca el fin de la guerra –decía Alexandre Parodi, el ministro de Trabajo de la inmediata posguerra– se esfuerzan por instituir en provecho de los trabajadores y hasta en ocasiones del conjunto de su población un sistema de seguridad social."[14] Las instituciones que se establecerán entre las décadas de 1950 y 1970 no harán sino desarrollar y perfeccionar ese "espíritu de 1945" y las instituciones que le estuvieron ligadas.

Además, en 1945, al igual que en 1918, un nuevo miedo a las revoluciones hacía su obra.[15] Pero el sentido agudo de que había que honrar una deuda social contraída en las duras experiencias comunes no dejó de constituir el motor esencial de la revolución de la redistribución que se operó entonces en los países democráticos, en Europa en primer lugar. Fue en Gran Bretaña donde la prolongación del ethos igualitario del tiempo de guerra fue la más duradera. Los laboristas en el poder de 1945 a 1951, bajo la tutela de Clement Attlee, se habían identificado con esta ambición. Las tasas muy elevadas de la imposición fiscal, tal como habían sido establecidas en 1941 y 1942, fueron allí mantenidas,[16] y las reformas introducidas por el plan Beveridge acarrearon un cambio radical en la condición obrera. El nivel de vida de las masas en adelante no dependía solamente de la remuneración de su trabajo,

sino que también se ligaba con el “ingreso social que percibían como ciudadanos” a través de los mecanismos del nuevo Estado providencia.[17] En cuanto a las propias desigualdades primarias, fueron considerablemente reducidas en el espacio de un decenio. Luego de impuestos, el poder adquisitivo de los salarios aumentará un 25% entre 1938 y 1948, mientras que el de las ganancias disminuía un 37%.[18] En el mismo período, la imposición fiscal media sobre los ingresos superiores a 10.000 libras (8.000 personas involucradas) pasó de 43% a 76%; al mismo tiempo, no había ya más que 70 personas que dispusieran en 1948 de un ingreso personal después de impuestos superior a 6.000 libras, ¡contra 7.000 en 1938![19]

Una evolución similar se produjo en los países escandinavos y, aunque menos marcada, en Francia y Alemania. En todos los casos, el impuesto se convirtió durante este período en el instrumento determinante de las políticas económicas y sociales.[20] Más allá del espíritu de 1945, el poderoso ascenso electoral de los partidos de izquierda finalmente desempeñó bien su papel en esta evolución, ya sea que se hallasen en situación de estar directamente en el poder (como en Gran Bretaña, Suecia y Noruega), o simplemente de estar asociados con ellos. Juntamente con los sindicatos, en todos los casos serán como mínimo capaces de ejercer una fuerte presión sobre los gobiernos en los treinta años que seguirán a la guerra. Este cambio social por el impuesto y el Estado redistribuidor,[21] además, no se separó evidentemente durante estos años de la fuerte tasa de crecimiento en el continente europeo, que desempeñó un papel permanente de “lubricante social”.

¿Un comunismo elemental?

El movimiento de reducción de las desigualdades que se operó hasta la década de 1970, con el desarrollo de las formas de redistribución por el Estado providencia que le estuvo ligado, se arraigó de este modo en una visión de la economía y de la sociedad bastante compartido, más allá de tan sólo los círculos de la izquierda

intelectual o política. En consecuencia, es comprensible que las teorías de cierta convergencia entre socialismo y capitalismo hayan sido formuladas en este contexto de las décadas de 1950 y 1960, en plumas como las de Raymond Aron o Peter Drucker, para no citar más que a ellos. Convergencia que se describía como operándose en el modo de una conversión del capitalismo a la planificación y no del socialismo a la economía de mercado. Tawney llegará incluso a reivindicar la expresión "comunismo elemental"[22] (rudimentary communism) para calificar este estado de ánimo y estas realizaciones. La fórmula puede parecer incongruente o excesiva. Pero ciertamente habría podido ser utilizada a mediados del siglo XIX por Disraeli o por Thiers, al igual que por Marx, si el mundo de 1945 les hubiese sido descrito. Lo que realmente significaba que entonces se había vuelto de manera radical la página de ese siglo y despedido el tipo de liberalismo que lo había estructurado.

La obra emblemática que mejor restituyó el tono de la época que sigue al fin de la Segunda Guerra Mundial, La gran transformación, de Karl Polanyi, estará significativamente compuesta como un vasto fresco que describía el espectacular ascenso y luego la inexorable decadencia de esta idea de mercado. "La debilidad congénita de la sociedad del siglo XIX –concluía– no viene de que era industrial, sino de que era una sociedad de mercado. La civilización industrial seguirá existiendo cuando la experiencia utópica de un mercado autorregulador no sea más que un recuerdo."[23] Esta visión se corporizaba entonces con el desarrollo de las instituciones de seguridad social y las políticas de reducción de las desigualdades.

La empresa como organización

La historia del Estado providencia fue indisociable del predominio de las ideas keynesianas en macroeconomía, con el acento puesto en la demanda que ellas implicaban. Redistribuir era contribuir al crecimiento. Pero lo que progresivamente se impuso es también otro abordaje, "posliberal", de la empresa. Autores como Andrew Shonfield, John Kenneth Galbraith o Peter Drucker expresaron

claramente la nueva mirada que se daba sobre ella en la década de 1960, en el momento en que el modelo social-redistributivo estaba en su apogeo. Por lo tanto, se los puede tomar como guías.

En Le Capitalisme d'aujourd'hui (1965), luego de una amplia investigación llevada a cabo en Norteamérica y en Europa, el primero describía a la gran empresa privada moderna como una organización que "se considera como una institución permanente, investida de funciones que superan la realización de la ganancia máxima, y hasta en ocasiones incompatibles con ella", tendiendo su estilo "cada vez más a evocar el comportamiento de ciertas instituciones públicas".[24] Aunque la competencia no haya desaparecido, este tipo de gran empresa, estimaba, había emergido gracias a su capacidad, debida a su gran tamaño, de "dominar el mercado", es decir, de no estar ya sometida a los movimientos desorganizadores de corto plazo. Yendo todavía más lejos, estos autores convergían para considerar que el tiempo de la economía de mercado, en adelante, había pasado. "El sistema industrial moderno –decía Galbraith– ya no es esencialmente el de la economía de mercado. Está planificado en parte por las grandes empresas y en parte por el Estado moderno. Debe ser planificado, ya que la tecnología y la organización modernas no pueden desarrollarse favorablemente sino en un marco de estabilidad, condición que el mercado no puede satisfacer."[25] Así, para él, las empresas modernas se habían vuelto organizaciones relativamente autónomas. Gracias a su elevada tasa de autofinanciamiento, recurrían poco al mercado bursátil y globalmente habían logrado liberarse del poder de los accionistas, contentándose estos últimos con percibir las "ganancias razonables" que se les pagaba. "La situación de los accionistas, que los teóricos del liberalismo a veces presentan como un parlamento que dicta a los ministros lo que deben hacer, de hecho es mucho más comparable con un ejército disciplinado al que la ley autoriza a sublevarse contra sus generales si, y solamente si, las raciones llegan a faltar", escribía Shonfield.[26] Como no es mucho el crédito que demandan, no están casi sometidas al poder de los bancos. Galbraith hará la misma comprobación, y múltiples trabajos de la época validarán esta apreciación sobre el debilitamiento del poder del accionista en la empresa capitalista de la década de 1960.[27] Gracias a su dimensión o a su monopolio técnico sobre ciertas fabricaciones, las

empresas –estimaban estos autores– finalmente podían manejar los precios.

El carácter privado de estas grandes empresas estaba incluso paradójicamente comprendido como un factor suplementario que garantizaba su autonomía. Puesto que estaban teórica y legalmente sometidas al control de los accionistas, ningún otro poder, en efecto, podía tener la pretensión de imponer legalmente el suyo. Así, eran independientes del Estado, del mercado y de los accionistas. Además, su complejidad estaba considerada como un garante adicional de su independencia. Ninguna persona exterior podía poseer suficiente información y pericia para contradecir las decisiones y las elecciones de estos gigantes, explicaba Galbraith. El hecho de ser gobernados por un núcleo de directivos especializados, que coordinan un ejército de expertos de todo tipo, a los que dará el nombre que se hizo famoso de tecnoestructura, terminaba por hacer de tales empresas verdaderas organizaciones independientes. “Al quitar las decisiones a los individuos y localizarlas en las profundidades de la tecnoestructura, la tecnología y la planificación las sustrae a la influencia de los elementos exteriores”, resumía.[28] Preservadas de las injerencias de esta naturaleza, las empresas eran paralelamente descritas como organizaciones anónimas en cuyo seno el poder era de esencia colectiva, por lo tanto independiente de toda dirección propiamente individual.

“En la gran empresa moderna –resumía Galbraith–, el poder ha pasado, de manera inevitable e irrevocable, del individuo al grupo: ya que el grupo es el único que posee las informaciones necesarias para la decisión.”[29] La comprobación se hallaba en el corazón de su descripción de lo que así conviene llamar una desindividualización del poder, al mismo tiempo que una socialización de la responsabilidad.[30] Esta transferencia del poder a las organizaciones tenía varias implicaciones para el autor de El nuevo Estado industrial. Ante todo, traducía la borradura de la figura schumpeteriana del empresario: “El empresario ya no existe en cuanto persona individual en la firma industrial evolucionada”.[31] La tecnoestructura, verdadero cerebro colectivo, lo había reemplazado. El advenimiento de este poder impersonal también traducía el hecho de que el éxito de la empresa dependía más de la calidad de su organización y de la pertinencia de sus

procedimientos de gestión que de las capacidades excepcionales de tal o cual persona en particular. Por lo tanto, podía ser totalmente competitiva no utilizando más que gente perfectamente ordinaria. Aquí también vale la pena citarlo, a tal extremo el punto es crucial. “El verdadero éxito –sostenía– consiste en tomar a hombres comunes, informarlos minuciosamente, y luego, mediante una organización apropiada, hacer de modo que sus conocimientos se combinen con los de otros hombres especializados, pero igualmente comunes. Esto dispensa de la necesidad de genios. El resultado es menos descollante, pero mucho más previsible.”[32] Por ello, la noción misma de talento descendía de su pedestal. Drucker decía exactamente la misma cosa en esa época.[33]

A la manera de ver de Galbraith, esto tenía por consecuencia minimizar el rol del CEO. Para él, se había convertido en un simple engranaje entre otros de la organización. La prueba de esta condición la constituía el hecho de que era perfectamente intercambiable: “La jubilación, la muerte y el reemplazo de un capitán de industria, por importante que fuere, no tienen el menor efecto sobre la General Motors o la Continental Can”.[34] El director general de una gran sociedad, por lo tanto, era naturalmente olvidado una vez que partía, y “delante de él no tenía más que la oscuridad del Estigia”. Los dirigentes, como el resto de los asalariados, se habían convertido en “hombres de la organización”. No eran más que sus servidores. Es la organización la que disponía del prestigio, y no sus miembros. “La gran firma moderna –comprobaba Galbraith– dispone de un prestigio que incita y alienta al individuo a aceptar sus objetivos en vez de los suyos propios.”[35]

La socialización de la responsabilidad y de la productividad que resultaba de este tipo de organización, a la manera de ver de Galbraith, tenía como consecuencia el desplazamiento de la cuestión social. La eficacia productiva de este sistema implicaba mecánicamente una redistribución y una disminución de las desigualdades, y la mejoría de la suerte de cada individuo quedaba indexada sobre resultados considerados colectivos.[36] Nadie podía tener la pretensión de poseer derechos personales para acapararlos. Ciertamente, los directivos estaban mejor remunerados, pero solamente en el marco de una jerarquía funcional de las

capacidades (para ilustrar la situación, recordemos que en la misma época Peter Drucker estimaba que la jerarquía salarial debía limitarse a una brecha de 1 a 20). En el momento en que Galbraith escribía, por otra parte, los directivos no recibían acciones y podía estimar que su nivel de salario "no era extraordinariamente elevado".[37] Él veía incluso esbozarse un porvenir en el cual la realización de los beneficios por la empresa se convertiría en un objetivo meramente mecánico, casi técnico, y en consecuencia separado de los intereses propios de los directivos. De tal modo, el reino de las organizaciones se unía para él a una casi mutación psicológica de los individuos, "separándose del yo" la voluntad de hacer beneficios entre los directivos.[38]

Galbraith o Drucker no tenían nada de originales cuando describían esta evolución de la empresa. Incluso si la línea divisoria entre lo que era del orden de la comprobación y lo que dependía de una especulación sobre la evolución venidera no siempre estaba claramente trazada en ellos, expresaban una visión de las cosas ampliamente compartida en el conjunto del mundo industrial. El ethos igualitario del período era indisociable de esta representación de un mundo fundamentalmente socializado.

[1]. Carl Schmitt, Théorie de la Constitution (1928), trad. francesa de Lilyane Deroche, París, PUF, 1993, p. 371. Observemos que igualdad se dice en él Gleichheit, y homogeneidad Gleichartigkeit. Las dos nociones, por lo tanto, están completamente asociadas [trad. cast.: Teoría de la constitución, trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza Editorial, 2009].

[2]. Otra formulación que se encuentra en Parlementarisme et démocratie (1923), trad. francesa de Jean-Louis Schlegel, París, Seuil, 1988, p. 108.

[3]. Ibid.

[4]. Carl Schmitt, État, mouvement, peuple (1933), trad. francesa de Agnès Pilleul, París, Kimé, 1997, p. 48. "Sin el principio de la identidad racial –insistirá– el Estado nacionalsocialista no podría existir y no se podría pensar su vida jurídica" (ibid., p. 59).

[5]. Id., Théorie de la Constitution, op. cit., p. 391.

[6]. Véase Juliette Courmont, L'Odeur de l'ennemi, 1914-1918, París, Armand Colin, 2010.

[7]. Véase John Ikenberry, "Workers and the World Economy", Foreign Affairs, mayo-junio de 1996.

[8]. Véase el capítulo "Abolition of want as a practicable post-war aim" de su informe Social Insurance and Allied Services, Londres, 1942, pp. 164-170.

[9]. Ibid., p. 171.

[10]. Véase William Beveridge, "A new spirit for total war" y "New Britain", en The Pillars of Security and Others War-Time Essays and Adresses, Londres, Allen & Unwin, 1943.

[11]. Desde el verano de 1940 se había hablado en Gran Bretaña del "espíritu de Dunkerque" para calificar el tipo de solidaridad inédita creada por la guerra (en referencia a la acción de los miles de hombres que habían atravesado con heroísmo la Mancha para ayudar a la evacuación de los 300.000 soldados británicos atrapados por las tropas alemanas en las playas francesas).

[12]. Journal officiel. Débats de l'Assemblée consultative provisoire, sesión del 31 de julio de 1945, p. 1674.

[13]. Véase, de manera emblemática, el artículo programático de Pierre Laroque, el Beveridge francés, "Le Plan français de Sécurité sociale", Revue française du travail, nº 1, 1946.

[14]. Journal officiel. Documents de l'Assemblée consultative provisoire, sesión del 5 de julio de 1945, Anexo nº 507, p. 665.

[15]. La victoria simultánea de la Unión Soviética y de los Aliados planteaba la cuestión, como la constitución de un bloque comunista en Europa del Este. Al mismo tiempo, los éxitos electorales de los partidos comunistas en Francia o en Italia tenían un peso importante.

[16]. Véase Richard Whiting, The Labor Party and Taxation: Party

Identity and Social Purpose in Twentieth-Century Britain, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[17]. Richard Henry Tawney, Equality, 4ª ed., Londres, Allen & Unwin, 1952, pp. 143-144.

[18]. Ibid., p. 213.

[19]. Ibid., p. 214.

[20]. Véase Sven Steinmo, "The evolution of policy ideas: tax policy in the 20th century", British Journal of Politics and International Relations, vol. 5, nº 2, mayo de 2003.

[21]. Véase Richard M. Titmuss, Income Distribution and Social Change, Londres, Allen & Unwin, 1962.

[22]. R. H. Tawney, Equality, op. cit., p. 144.

[23]. Karl Polanyi, La Grande Transformation (1944), trad. francesa de Catherine Malamoud y Maurice Angeno, París, Gallimard, 1983, pp. 321-322 [trad. cast.: La gran transformación, trad. de Eduardo Suárez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007].

[24]. Andrew Shonfield, Le Capitalisme d'aujourd'hui, trad. francesa de Bernard Cazes y Gérard Gefen, París, Gallimard, 1967, p. 389. "El concepto de maximización de las ganancias carece de sentido", escribía por su parte Peter Drucker (Management: Tasks, Responsabilities, Practices, Nueva York, Harper & Row, 1974, p. 59).

[25]. John Kenneth Galbraith, "Le nouvel État industriel, présentation, critiques et conséquences", Revue économique et sociale de Lausanne, agosto de 1969 (retomado en Problèmes économiques, 15 de enero de 1970, p. 14).

[26]. A. Shonfield, Le Capitalisme d'aujourd'hui, op. cit., p. 390.

[27]. Véase otro clásico de la época, Edward S. Mason (dir.), The Corporation in Modern Society, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1960.

[28]. John Kenneth Galbraith, Le Nouvel État industriel (1967), trad. francesa de Jean-Louis Crémieux-Brilhac y Maurice Le Nan, París, Gallimard, 1968, p. 91 [trad. cast.: El nuevo Estado industrial, trad. de Manuel Sacristán Luzón, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986].

[29]. Ibid., p. 108.

[30]. P. Drucker había presentido esta evolución desde la década de 1940. En The Future of Industrial Man (Nueva York, John Day, 1942) observaba: “En el seno de la empresa moderna, el poder de decisión, el de los directivos, no depende de nadie. Es un poder literalmente sin fundamento, injustificado, incontrolado e irresponsable”.

[31]. J. K. Galbraith, Le Nouvel État industriel, op. cit., p. 82.

[32]. Ibid., p. 73.

[33]. Él escribía que “el objetivo de una organización es hacer que gente ordinaria sea capaz de realizar cosas extraordinarias” (Management: Tasks, Responsabilities, Practices, op. cit., p. 455).

[34]. J. K. Galbraith, Le Nouvel État industriel, op. cit., p. 105.

[35]. Ibid., p. 162. “La identificación tiene un gran porvenir en el marco de la tecnoestructura”, concluía (ibid., p. 163).

[36]. Este tema es desarrollado por Galbraith desde su obra precedente, L’Ère de l’opulence (1958), trad. francesa de Andrée R. Picard, París, Calmann-Lévy, 1961 (véase en particular p. 97) [trad. cast.: La sociedad opulenta, trad. de Carlos Grau Petit, Barcelona, Editorial Ariel, 1963].

[37]. J. K. Galbraith, Le Nouvel État industriel, op. cit., p. 125.

[38]. Ibid., p. 127.

IV

EL GRAN VUELCO

1. La crisis mecánica y moral de las instituciones de solidaridad

2. La economía y la sociedad de la singularidad

3. La era de la justicia distributiva

4. La sociedad de competencia generalizada

5. La igualdad radical de oportunidades

1

La crisis mecánica y moral de las instituciones de solidaridad

¿Retorno al siglo XIX?

Es tentador interpretar el estado actual de las sociedades desarrolladas, en la era de la segunda globalización, bajo los modos de una espectacular vuelta atrás. En efecto, es fácil aportar argumentos en este sentido. Una vez más, el rey mercado impuso su majestad. Las desigualdades de ingreso, y todavía más de patrimonios, casi recuperaron su nivel espectacular de hace un siglo. De manera igualmente sintomática, las reacciones a esta segunda globalización acarrean de manera perturbadora el retorno a las formas de patologías de la identidad y del lazo social que se habían afirmado a partir de la década de 1890. Así, a un siglo de distancia, las figuras del nacional-proteccionismo y de la xenofobia resurgieron y adoptaron una forma política inquietante. Igualmente, la idea de nación volvió a la luz con fuerza. Como en el tiempo de Barrès, ya no se la esgrime para dar un cuerpo socialmente más consistente al pueblo inhallable de la democracia electoral, sino que por el contrario es exaltada para exorcizar las dificultades de la construcción práctica de una sociedad de semejantes. Una vez más, sirve para pensar lo común de manera simplificada, como unidad negativa, homogeneidad que se presume evidente. Todo esto tiene un furioso sabor a déjà-vu.

Sin embargo, la ruptura que está en marcha no puede percibirse como una simple vuelta atrás. Aunque los momentos de mutación siempre están estructuralmente atravesados por fuertes oposiciones ideológicas y una intensificación de los conflictos sociales, las

expresiones brutas de la reacción y de la resistencia se imponen entonces como las respuestas más inmediatas a un desarreglo del orden existente. En los albores del siglo XXI, por ejemplo, podía oírse a un directivo de la patronal francesa exhortando en este espíritu a sus pares a deshacer metódicamente las conquistas sociales surgidas del espíritu de la Liberación.[1] Pero una ola de fondo de la naturaleza de aquella que nos sumerge no puede ser interpretada con el solo rasero de tales elementos, aunque desempeñaron su papel. Necesariamente, viene de más lejos. Y por otra parte, es un movimiento que no se realizó en un día. De hecho, se habían podido descubrir sus primeros síntomas desde fines de la década de 1970, cuando aparecían los precursores de la crisis del Estado providencia. Entonces, durante más de un decenio, la idea de Europa había servido en el Viejo Continente de derivativo y de sustituto al mismo tiempo de un pensamiento renovado de la cuestión social. Precisamente sobre ella se habían remitido las expectativas de protección y de justicia que costaban ser reformuladas en cada uno de los países miembros. Así, el desencanto de esta esperanza europea marcó el punto de torsión de esta historia e hizo aparecer a plena luz aquello en lo que se había convertido el nuevo curso de las cosas.

En principio, factores históricos tuvieron su parte evidente en este cambio. Con el derrumbe del comunismo y el desvanecimiento del proyecto revolucionario, por ejemplo, el reformismo del miedo fue privado de sus motores. La memoria de las grandes experiencias colectivas que habían dado su carnadura sensible a un sentimiento reforzado de solidaridad, también se borró ampliamente. Pero hay otras causas más estructurales que representaron un papel mayor. Tres de ellas retienen especialmente la atención: la crisis mecánica y moral de las instituciones de solidaridad; el advenimiento de un nuevo capitalismo; las metamorfosis del individualismo. Ellas representan las tres dimensiones de la nueva gran transformación que está en marcha. Su examen muestra que más allá de una forma de repetición de la historia, el corazón mismo de la fábrica de las sociedades democráticas está amenazado en términos inéditos, con el ascenso poderoso de nuevas representaciones de lo justo y lo injusto.

El vaciamiento de las instituciones de solidaridad

El vuelco radical de la década de 1990 trajo aparejada una fuerte erosión interna de las instituciones de solidaridad. Esto fue particularmente patente en Francia. La desocupación masiva que se instaló y las formas nuevas de inseguridad social condujeron primero a una disociación de los mecanismos tradicionales de seguridad social y de lo que progresivamente se convirtió en un verdadero Estado de asistencia, limitándose de hecho a administrar las situaciones de exclusión más flagrantes. El carácter universalista del sistema de seguridad social, al mismo tiempo, fue seriamente dañado, conduciendo a debilitar su legitimidad, en particular en el seno de las clases medias. El mismo paradigma asegurador, substrato indisociablemente técnico y filosófico del Estado providencia, fue debilitado. La categoría de riesgo que constituía su espina dorsal ya no tuvo, en primer lugar, la centralidad organizativa y unificadora que había sido suya. Las simples distinciones entre enfermos y sanos, trabajadores y desocupados, activos y jubilados, en efecto, presuponían que todos los individuos corrían riesgos de igual naturaleza. El principio implícito de justicia y de solidaridad que subyacía al Estado providencia descansaba en la idea de que los riesgos estaban igualmente repartidos y eran a la vez de naturaleza ampliamente aleatoria. Progresivamente se volvió claro que esto ya no era así. Los fenómenos de exclusión y de desocupación de larga duración, sobre todo, reconstituyeron la pobreza en una verdadera condición, fuertemente determinada socialmente, que afectaba de manera estable y duradera a ciertas poblaciones; ellos ya no fueron solamente del orden de situaciones individuales aleatoriamente repartidas.

El desarrollo de los conocimientos que son difundidos al público sobre el estado de la sociedad y las conductas individuales, por otra parte, provocaron un desgarro del “velo de ignorancia” bajo el cual funcionaba el Estado providencia.[2] Si el principio del seguro presuponía que los individuos eran iguales ante los diferentes riesgos sociales susceptibles de afectar la existencia, esto significaba que cierta opacidad de lo social era una condición implícita del sentimiento de equidad. En el sentido en que no había a priori

ningún medio de predeterminar la probabilidad de una situación determinada (por ejemplo de accidente o de enfermedad). Todos los miembros de la sociedad podían así considerarse como solidarios en la medida en que percibían a la nación como una clase de riesgos relativamente homogénea. Ahora bien, esto ocurrió cada vez menos. Por ejemplo, cada uno tomó conciencia de su esperanza de vida, y los lazos entre los comportamientos individuales y las situaciones objetivas fueron cada vez más precisamente percibidas (en materia de salud, pero también de búsqueda de empleo). Este conocimiento incrementado de las diferencias entre individuos y entre grupos puso así a prueba los fundamentos del contrato social. Si los hombres son naturalmente solidarios frente a un destino que ignoran, lo son con menos ganas si perciben ciertas situaciones como si estuvieran ligadas a comportamientos y a elecciones individuales. En un universo opaco, la justicia tiene esencialmente una dimensión procedimental: se confunde con la determinación de una regla universal. El conocimiento incrementado de las desigualdades y de las diferencias hizo que esta definición de la justicia se haya vuelto problemática.

En John Rawls, el principio de diferencia (las desigualdades no son aceptables salvo que sean provechosas para los más desfavorecidos), muy exigente en el sentido de que puede acarrear una importante redistribución, no es formulado sino bajo un velo de ignorancia. Es formulado precisamente porque los individuos deben prever que tal vez sean ellos mismos los más desfavorecidos. Pero la adopción lógica de este principio es cuestionada si el conocimiento de las diferencias de las situaciones iniciales o de las probabilidades de las situaciones futuras es conocido.[3] En vez de la equidad procedimental, indiferente a las variaciones de las situaciones de cada uno, se podrá preferir una equidad de resultados que las integra. Esta dinámica del saber de las diferencias, por lo tanto, no se limitó a disociar cada vez más estrictamente seguro y solidaridad. Ante todo, socavó los fundamentos del principio asegurador-social, reduciendo el tamaño de las clases de riesgos. Si el ejercicio de la justicia está ligado a la delimitación de clases de riesgos homogéneas (en cuyo interior los riesgos son los mismos para todos), éstas disminuyen al mismo tiempo que el conocimiento progresa. El mecanismo asegurador ciertamente siempre puede aplicarse a grupos más restringidos, pero entonces se sale del campo

del seguro propiamente social para volver al marco del seguro privado clásico. Mientras que el seguro bajo velo de ignorancia tiene una función de agregación y de socialización, por el contrario, un movimiento de disminución de la solidaridad se pone en marcha cuando las informaciones disponibles sobre los individuos se multiplican: la información es el alimento directo de la diferenciación. En su punto límite, por otra parte, ya no habría nada en absoluto para asegurar si los individuos y sus historias fueran radicalmente particulares: ya no se podría constituir ninguna "población" asegurable.

Al mismo tiempo, las relaciones entre justicia y solidaridad resultaron radicalmente modificadas. Para decirlo de otro modo, el desgarramiento del velo de ignorancia condujo a reencontrar la oposición tradicional entre justicia distributiva y justicia conmutativa, oposición que el Estado providencia clásico había en parte superado, ya que el sistema asegurador-social mezcla regla de equidad y mecanismos de redistribución. En efecto, es posible definir muy esquemáticamente la solidaridad como una forma de compensación de las diferencias. En consecuencia, se caracteriza por una acción positiva de reparto. Por su parte, la justicia remite a la norma reconocida como legítima de este reparto. En el seguro bajo velo de ignorancia había superposición de la justicia y de la solidaridad: la distribución de los riesgos era al mismo tiempo una norma de equidad y un procedimiento de solidaridad. Equidad y redistribución entonces se confundían. No ocurrió lo mismo cuando se desgarró el velo de ignorancia. La noción de justicia recuperó entonces su carácter problemático: lo justo ya no fue definible a priori, a partir del momento en que las diferencias no fueron simplemente derivadas del azar. Por esta razón, entramos en una edad posrawlsiana de la reflexión sobre lo social en la década de 1990. Con su Teoría de la justicia fundada en la definición de un principio de justicia formulado bajo velo de ignorancia, Rawls había teorizado el viejo tipo del Estado providencia que se pulverizó a partir de este período.

Instituciones fuertes y teoría débil

Más allá del campo de los seguros sociales, las instituciones y las políticas de la solidaridad establecidas en 1945 también fueron fragilizadas al no haberse apoyado en un pensamiento suficientemente estructurado de la igualdad. La evidencia de la índole insoportable de ciertas situaciones y el impacto de los acontecimientos habían bastado entonces, sobre el fondo de visión difusa de una sociedad unida, para forjar las bases de un consenso reformador. Pero luego ninguna teoría de la justicia fue elaborada para legitimar los cambios aportados al sistema, sobre todo en materia de financiamiento. Su instalación y su desarrollo fueron administrados de manera totalmente pragmática. En materia de justicia salarial, por ejemplo, las escalas de clasificación que fueron negociadas en la mayoría de los países europeos no fueron sustentadas por una filosofía articulada de la jerarquía de las remuneraciones. El "orden justo" que supuestamente reflejaban, en general no hizo sino reproducir en forma pasiva una diferenciación socialmente aceptada de los niveles de formación. De la misma manera, la variación de las tasas de imposición del ingreso fue más determinada por imperativos presupuestarios inmediatos y por consideraciones de factibilidad política que por la clara formulación de un nivel máximo de las diferencias admisibles.

En este punto, la evolución de las contribuciones sociales al seguro médico en Francia fue emblemática. En la creación del sistema, en 1945, la contribución, proporcional a la remuneración, no era obligatoria sino hasta cierto tope (equivalente a alrededor de dos veces el salario mínimo). El principio de redistribución horizontal de la seguridad (de los sanos hacia los enfermos) no se relacionaba, así, sino con una forma limitada de redistribución vertical entre categorías de ingresos. Limitación que partía del presupuesto de que el consumo médico no era, o lo era en pequeña medida, función del salario. Pero las necesidades de financiamiento de la Seguridad Social condujeron progresivamente a la supresión total del tope, decidida en 1984. A golpes de pequeños ajustes sucesivos, cada vez votados en la urgencia presupuestaria, el seguro médico cambió de naturaleza. Sin que pudiera ser percibido realmente, los puntos de elevación del tope fueron cada vez concebidos como si dependieran de una contribución meramente "coyuntural" al equilibrio de las

cuentas de la Seguridad Social. Por cierto, el Libro Blanco sobre la protección social de 1983 había observado que la elevación del tope "podría constituir a la vez un medio de obtener recursos nuevos y un primer paso con miras a una distribución más equitativa del esfuerzo social". Pero sin que el lazo sugerido entre los dos elementos fuera verdaderamente especificado. Todo un conjunto de otras medidas técnicas referentes al seguro de desempleo, los accidentes de trabajo y los subsidios familiares acentuaron en la década de 1980 este efecto de redistribución vertical.[4] Las relaciones entre seguro y solidaridad, tal como las habían concebido los padres fundadores del régimen de 1945, fueron así completamente redefinidas sin que las cosas hayan sido formuladas ni explicitadas.

Sólo en el inicio de la década de 1970, inmediatamente después de 1968, los principios de justicia que subyacían a estos sistemas fueron directamente cuestionados. Esto ocurrió con los conflictos del trabajo que ponían de manifiesto reivindicaciones de aumentos salariales "iguales para todos" en Francia y en Italia. Era una manera de interrogar los fundamentos de la jerarquía interna al mundo asalariado (e incluso, más estrechamente, obrero), y no solamente las desigualdades extremas. Esto también implicaba plantear la cuestión de los fundamentos legítimos de las diferencias de remuneración, ya sea que concerniera a las relaciones entre el trabajo manual y el trabajo intelectual o al estatuto relativo de las diferentes profesiones.[5] Organizaciones sindicales como la CFDT en Francia y la CGIL o la CISL en Italia habían alimentado entonces el debate teórico sobre este problema de la jerarquía.[6] Pero ese momento fue excepcional, y el ascenso de la desocupación que siguió a la primera crisis del petróleo de 1973 y marcó el fin de los "Treinta Gloriosos" impuso otras prioridades. De esta manera se constituyó algo verdaderamente impensado con respecto a las reglas de justicia y a las normas de solidaridad, precisamente cuando el costo de los gastos de seguridad social no hacía más que crecer.

Los efectos del proceso de deslegitimación de la solidaridad

La sorda deslegitimación del Estado redistribuidor-providencia se tradujo primero en materia fiscal. La desconfianza frente al impuesto tiene una larga historia en las democracias. Pero el sentido general de la evolución en este terreno se había orientado claramente hacia la constitución de cierto civismo fiscal, fundado en el sentimiento de que el Estado estaba al servicio de la sociedad. Sólo algunos grupos de pequeños patrones o comerciantes siguieron considerándolo como un poder exterior estructuralmente predador. [7] Todo va a cambiar a partir de la década de 1980. Incluso desde mediados de la década de 1970 es cuando se anunció brutalmente un giro en Estados Unidos con la famosa "Proposición 13" en California. La lucha contra el impuesto, asimilado a un crecimiento burocrático, a formas de solidaridad pervertidas y a una "expoliación legal", volvió a ser entonces asociada por un número creciente de norteamericanos al espíritu primero de la democracia. [8] El vuelco radical se operó de manera más insensible en Europa, pero produjo efectos equivalentes. Ciertamente, hubo una dimensión directamente política en este movimiento, simbolizada por los nombres de Ronald Reagan y de Margaret Thatcher y luego más tarde de George W. Bush,[9] como por el poderoso ascenso de una ideología que opone la eficacia del mercado a las pesadeces del Estado. Pero al mismo tiempo en el conjunto de los países, cualesquiera sean los gobiernos que se hallan a sus cabezas, la progresividad de la imposición del ingreso fue fuertemente disminuida. En Suecia, la tasa marginal superior, que era del 87% en 1979, fue reducida al 51% desde 1983. En Gran Bretaña, esta tasa pasó del 83% en 1977, el año de la muerte de Crosland, al 40% en 1999 (y la tasa estándar misma pasó del 35 al 23%). Así, a comienzos del siglo XXI ya no había prácticamente ningún país desarrollado cuya tasa marginal superior superara el 50%. En consecuencia, lo que se operó en la materia fue realmente una vertiginosa mutación.

Por su parte, el sentimiento de una deuda social que había que honrar se erosionó fuertemente. Debido a factores históricos que hemos mencionado, en primer lugar. Pero también por otras razones. En primer término, se desplazó. La sensibilidad a la situación del otro se expresa así en términos inéditos. La atención a

la dimensión ecológica, por ejemplo, conduce en adelante a considerar la relación con la naturaleza como una forma esencial del lazo social. Al mismo tiempo, la preocupación por las generaciones futuras se impuso como un imperativo moral a menudo experimentado como más vital que el de la justicia social tradicional. Es ampliamente sobre ese nuevo modo como se operó una reobjetivación del imperativo de solidaridad en el mundo contemporáneo. En el imaginario colectivo, la figura de las generaciones futuras reemplazó la del proletario para designar al sujeto central de la atención pública.

Luego, el sentimiento propiamente social de solidaridad se embotó debido a la percepción de cierta desobjetivación de la desdicha. La explicación de la pobreza por la pereza, que históricamente se había limitado a Estados Unidos, comenzó así a difundirse insidiosamente en Europa cuando antes allí era dominante la explicación por la injusticia social o la situación económica.[10] Nada ilustró mejor esta mutación que las tomas de posición de alguien como Peter Sloterdijk en Alemania. El ascenso del rector de la Universidad de Karlsruhe en la opinión pública fue posterior al ocaso de las tesis de la sociología crítica ligada a la escuela de Frankfurt. Los términos en los cuales resumió su filosofía social son impactantes.[11] Para él, el Estado no es más que un “monstruo cleptócrata”, “intoxicado por el keynesianismo”, y la introducción de la imposición progresiva del ingreso nada más que un “equivalente funcional de la expropiación socialista”. En cuanto al Estado providencia, a sus ojos no hace sino mantener una situación en la cual “los ciudadanos improductivos viven indirectamente a expensas de los ciudadanos productivos”, forma de explotación que habría “ganado la partida a la tesis socialista de la explotación del trabajo por el capital, tanto menos verosímil”. Es difícil encontrar expresión más brutal de la nueva desconfianza rampante frente a instituciones de solidaridad, pero el hecho sorprendente reside todavía más en la ausencia de reacciones argumentadas frente a este “Manifiesto”, como si no hubiera hecho sino expresar de manera caricaturesca otros análisis ampliamente compartidos del otro lado del Rin.

Estos cambios radicales mentales y culturales son esenciales, porque tornan posibles y aceptables mutaciones todavía insospechadas por venir. Por venir, ya que todavía hoy el Estado social-redistribuidor

da pruebas de una innegable resiliencia. Si vacila sobre sus bases, las instituciones que lo constituyen hacen todavía su obra. Pero si la brecha entre las instituciones existentes de solidaridad y las figuras reconocidas de la justicia social continuara ahondándose, las evoluciones podrían ser brutales.

[1]. Denis Kessler, “Adieu 1945, raccrochons notre pays au monde !”, Challenges, 4 de octubre de 2007. “¿La lista de las reformas? Es simple –escribe–, tomen todo lo que se estableció entre 1944 y 1952, sin excepción. Ahí está. ¡Hoy hay que salir de 1945 y deshacer metódicamente el programa del Consejo Nacional de la Resistencia!”

[2]. Utilizo esta expresión en referencia directa al procedimiento de determinación de las reglas de justicia elaborado por John Rawls.

[3]. Retomo aquí una conceptualización bosquejada por primera vez en La Nouvelle Question social. Repenser l’État-providence, París, Seuil, 1995 [trad. cast.: La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2007].

[4]. A la inversa, la adopción en 1990 de la contribución social generalizada (CSG) volvía, por el contrario, al principio de la imposición proporcional sobre el ingreso, con el tratamiento en un mismo pie de igualdad de las diferentes categorías de ingresos.

[5]. Véase la obra de Pierre Ranval, Hiérarchie des salaires et lutte des classes, París, Cerf, 1972, que entonces expuso claramente el sentido y los desafíos de las reflexiones de esta época [trad. cast.: Jerarquía de los salarios y lucha de clases, trad. de Alejandro Pérez, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1974].

[6]. Véase por ejemplo el número especial “La hiérarchie” de CFDT-Aujourd’hui, nº 8, julio-agosto de 1974, que mezcla las consideraciones de militantes obreros sobre la jerarquía con análisis de intelectuales como Cornelius Castoriadis, Renaud Sainsaulieu o Eugène Enriquez.

[7]. Véase en Francia los movimientos conducidos por Pierre Poujade y Gérard Nicoud, de la década de 1950 a la década de 1970.

[8]. Véase Robert Kuttner, Revolt of the Haves: Tax Rebellions and Hard Times, Nueva York, Simon & Schuster, 1980, e Isaac William Martin, The Permanent Tax Revolt. How the Property Tax Transformed American Politics, Stanford, Stanford University Press, 2008.

[9]. Sobre el crecimiento de las desigualdades resultante en Estados Unidos de una política deliberada, y no sólo de los efectos de la globalización, véase Larry M. Bartels, Unequal Democracy. The Political Economy of the New Gilded Age, Princeton, Princeton University Press, 2008, así como Jacob S. Hacker y Paul Pierson, The Winner-Take-All Politics: How Washington Made the Rich Richer and Turned Its Back to Middle Class, Nueva York, Simon & Schuster, 2010.

[10]. Véase Serge Paugam y Marion Selz, “La perception de la pauvreté en Europe depuis le milieu des années 1970”, Économie et statistique, no 383-384-385, 2005.

[11]. Véase su “Manifeste”, publicado el 10 de junio de 2009 en el Frankfurter Allgemeine Zeitung (traducido al francés en Courrier international del 1º de agosto de 2009), del que son extraídas las siguientes citas.

2

La economía y la sociedad de la singularidad

El capitalismo de la singularidad: el sentido de una mutación

El capitalismo de organización, tal como era descrito por Galbraith o Shonfield en la década de 1960, había marcado una ruptura con el capitalismo precedente en términos de modo de gestión, del papel del accionista o de relación con el mercado. Pero en materia de organización del trabajo, la continuidad había prevalecido. De la fábrica al establecimiento industrial de envergadura, la movilización de la fuerza de trabajo se había operado en un mismo modo. El obrero siempre estaba reducido a su fuerza de trabajo, es decir, a lo que había en él de generalidad sustituible. Había permanecido un componente perfectamente intercambiable de lo que Marx había descrito en El capital como el verdadero sujeto de la producción capitalista, el "trabajador colectivo". El establecimiento industrial fordista no había hecho sino racionalizar este estado de hecho con el perfeccionamiento del trabajo en cadena. Con la línea mecanizada de producción, las particularidades de edad, de sexo, de origen, de formación habían sido en efecto radicalmente borradas. El trabajo manual se había hecho pura mercancía, potencia abstracta. En este sentido, la explotación del obrero era inseparable de una verdadera desindividualización. El capital había cosificado igualmente el trabajo intelectual; al incorporar el conocimiento social en las máquinas, al transformarlo en un capital fijo, producía una segunda forma de desapropiación del trabajo. Por eso Marx había definido a la inversa la

emancipación como retorno a la particularidad. El trabajo libre, en su definición más fuerte, era para él el del artista, cuya obra se confunde con la expresión de una irreductible singularidad. Por esta razón, el autor de El capital no dejará de identificar el advenimiento de una sociedad liberada con la posibilidad para todos los individuos de volverse plenamente creadores. Precisamente a eso remitirá a todo lo largo del siglo XIX, en el movimiento obrero, el tema de la abolición del trabajo asalariado en su relación con el elogio del trabajo independiente.

El capitalismo contemporáneo, tal como comenzó a recomponerse en la década de 1980, se distingue de una doble manera de ese precedente capitalismo de organización. En términos de relación con el mercado y del rol de los accionistas, a todas luces. Pero también en su modo de organización del trabajo. La movilización del obrero-masa de la era fordista dio paso a una valorización de las capacidades individuales de creación, y las cualidades de reactividad suplantaron el sentido de la disciplina. De tal modo, el trabajo se singularizó. Para esto hay dos razones mayores. En primer lugar, la naturaleza misma de la producción ha cambiado. Los nuevos bienes de la información y de la comunicación están directamente constituidos por conocimiento, y los objetos técnicos mismos incorporan esencialmente un saber científico. Por consiguiente, la creatividad se convirtió en el principal factor de producción. De ahí las denominaciones de “capitalismo cognitivo” o de “subjetividad productiva”[1] que justamente fueron empleados para calificar este estado de hecho. El desarrollo de una economía de servicios da una importancia central a la calidad de la relación con el consumidor, porque esta última, en efecto, es constitutiva de este servicio. También aquí se puede hablar de un proceso de singularización del trabajo. Es evidente cuando se piensa en actividades sanitarias, de asesoramiento, de enseñanza, o en el artesanado especializado (como la cocina). Pero también es así con los oficios de entrega o de reparación a domicilio (que en adelante representan uno de los más grandes contingentes de los empleos catalogados como “obreros”). De ahí la centralidad adoptada por la noción de calidad, que corresponde a la diversificación potencialmente infinita de las diferentes maneras de realizar estas tareas y a la diferenciación consecuentemente creciente de los productos, marcando la ruptura con la anterior economía de la

cantidad.[2]

Igualmente, la transformación de las condiciones generales de organización de la producción condujo a particularizar el trabajo. Su proceso, en primer lugar, se ha vuelto mucho más flexible. Al mundo de la planificación le sucedió el de una necesaria adaptación permanente. Por lo tanto, ya no basta con que los asalariados se adapten mecánicamente a prescripciones generales para cumplir con sus tareas. Deben estar en condiciones de tomar iniciativas, de responder a lo imprevisto resolviendo los problemas que surgen, de ejercer su responsabilidad. Si siempre hay órdenes procedimentales que vienen desde arriba al empleado, éstas a menudo no pueden tener ningún efecto sino gracias a las iniciativas que él sabrá tomar a cambio. El funcionamiento de las organizaciones se ha vuelto indisociable del reconocimiento de cierta autonomía de los trabajadores, incluso en el caso de empleos aparentemente repetitivos. De ello resultan numerosas consecuencias prácticas. Esto cambia sobre todo de manera radical la percepción que se podía tener de los puestos de trabajo. La noción relativamente uniforme de calificación, que describía aptitudes generales, niveles dados de conocimientos o de habilidades, susceptibles de ser precisamente medidos y contrastados, dio paso a la de competencia. "El sujeto competente –subrayó un sociólogo– es aquel que sabe tomar las decisiones adecuadas para hacer frente a lo imprevisto."[3]

Simultáneamente, la noción de empleabilidad fue forjada para expresar esta idea de interacción entre cualidades personales y las características del mercado de trabajo o el funcionamiento de una organización. Una vez más, ella marca una ruptura con el paradigma anterior del trabajo prescrito, con todas las consecuencias que esto acarrea en términos de stress incrementado o de presión psicológica. El contraste entre la figura del trabajador ordinario y la del artista, que antes constituía su antítesis absoluta, tiende de esta manera a reducirse.[4] Por eso el individuo ya no se identifica con el componente de una "clase de trabajo" que era cuando una organización coercitiva lo reducía a la condición de una fuerza de trabajo: en adelante es su valor de uso, es decir, su singularidad, lo que se ha convertido en un factor decisivo de producción. Su productividad está indexada sobre su capacidad de

movilizar recursos propios y de involucrarse de manera autónoma en su tarea. Los modos anteriores de regulación colectiva del trabajo resultaron al mismo tiempo afectados, y ya no fue simplemente determinada la remuneración por la inscripción mecánica en una grilla de calificaciones. El sentimiento de injusticia o de justicia en el trabajo también fue modificado en consecuencia, así como el de explotación.

El modo de producción que constituye semejante capitalismo de la singularidad fue inseparable de una economía estructurada por una innovación permanente. Lo testimonia el hecho de que la lista de las grandes empresas había permanecido relativamente estable en los diferentes países industriales entre las décadas de 1950 y 1970 (muchas de las cuales tenían decenios de existencia), mientras que esta jerarquía fue completamente perturbada a partir de la década de 1990. Si se toma solamente el caso de Estados Unidos, las más grandes capitalizaciones bursátiles son las de empresas como Microsoft, Apple u Oracle, nacidas en ese momento, mientras que muchísimos gigantes han desaparecido. Así, el paisaje industrial y financiero conoció en todas partes una brutal mutación, lo que dio como resultado un cambio acelerado de los modos de organización y de movilización del trabajo.

Las metamorfosis del individualismo

La mutación que hizo entrar en crisis un universo regido por el espíritu de la igualdad-redistribución también tiene una dimensión propiamente sociológica. No es fácil de percibir, a tal punto se impuso en las cabezas y en la lengua cotidiana la vulgata que estigmatiza un individualismo sin freno que habría establecido el culto al dinero-rey y hecho retroceder el sentido de lo común, consagrando la marcha inexorable de una privatización del mundo. La evidencia de estos hechos y de estos comportamientos, sin embargo, no explica su mecanismo, limitándose a enunciarlos. Y tanto más cuanto que la nueva era de las desigualdades y de la falta de solidaridad social linda con formas inversas de atención

incrementada a las discriminaciones y al respeto por las diferencias. Por lo tanto, el paisaje es por lo menos contradictorio, ya que por ejemplo los factores de regresión traen aparejado innegables avances en materia de la condición de las mujeres, de la aceptación de las diferencias de orientación sexual o del derecho de las personas en general. En consecuencia, hay que percibir al mismo tiempo estas dos tendencias divergentes para tornar plenamente inteligible el movimiento de las sociedades contemporáneas. Propongo percibirlo bajo las formas de una transformación interna a la sociedad de los individuos. Esta última, en efecto, no hizo una irrupción repentina en el siglo XX tardío. Desde hace más de dos siglos constituye el marco en cuyo interior se delinean las instituciones modernas. Esta transformación, para decirlo con una palabra, consiste en el pasaje de un individualismo de universalidad a un individualismo de singularidad.

El individualismo de universalidad

El individualismo revolucionario no calificaba un estado social o un hecho moral; por otra parte, lo dijimos, la palabra no había hecho todavía su aparición en esa época. Aquello a lo cual remitía correspondía a la constitución del hombre como sujeto jurídico, portador de derechos que garantizaban su libertad de pensamiento y de acción, su propiedad y su autonomía, y como sujeto político, miembro del soberano que ejerce su derecho de voto. En consecuencia, definía una manera de hacer sociedad, un modo inédito de composición del orden político y social en vez del viejo orden corporativo y absolutista. Por ello, el individualismo revolucionario era indisociable de la idea de igualdad y del reconocimiento de una similaridad entre los hombres. Caracterizaba una forma de relación, un tipo de lazo social, y no la condición de un átomo social considerado en sí mismo.[5] Georg Simmel se pronunció con fuerza en esta dirección de un individualismo de la similitud[6] para calificar más ampliamente el movimiento de las sociedades europeas en el siglo XVIII. Con esta expresión quiso subrayar que la aspiración a la autonomía y a la libertad había sido

entonces indisociable de un ethos igualitario y universalista. Él consideraba que la perspectiva individualista tenía "como presupuesto que los individuos liberados de toda traba histórica y social se revelarían semejantes entre sí, en cuanto a lo esencial".[7] En este marco, libertad e igualdad eran dos valores que se superponían.[8] Una vez liberados de los órdenes, las tutelas o las estructuras impuestas, los individuos, se pensaba, podrían afirmarse plenamente como seres humanos; cada uno se convertiría en un "hombre a secas". En efecto, la parte de generalidad que había en cada uno es la que era negada en un mundo que encerraba a los individuos en su condición de origen, asignándolos de este modo a una existencia mutilada. Ser uno mismo no era diferente de ser semejante a los otros, en estas condiciones. "El individualismo que tendía así a realizarse –resumía Simmel– tenía en la base la igualdad natural de los individuos, la representación que todas esas trabas eran desigualdades artificialmente creadas; y que, si se hacían a un lado, con su contingencia histórica, su injusticia, su presión, el hombre perfecto surgiría."[9] El hombre perfecto, vale decir, el individuo universal, el puro semejante.

Tal individualismo de universalidad tenía una función de producción de lo social: estaba en el fundamento de la constitución de una sociedad de iguales. Por lo tanto, de ningún modo alimentaba un proceso de diferenciación conducente a una atomización, a una división o a una segmentación. En modo alguno era el vector de una particularización. A la inversa, participaba de un trabajo de generalización de lo social, oponiéndose directamente en esto a la sociedad de órdenes y de corporaciones, la cual estaba justamente establecida en la institucionalización de la particularidad. Este individuo universal era en su esencia un individuo-principio, jurídico y político. Tenía también una dimensión psicológica, en el sentido en que su afirmación se había ligado a la experiencia vivida de la humillación y de la desigualdad en el viejo mundo aristocrático. Pero esta dimensión psicológica estaba limitada al hecho y a los efectos del gran foso entre los hombres sobre el cual descansaba ese mundo. No abarcaba la cuestión general de las relaciones interpersonales, aquellas cuyos minuciosos observadores habían sido los moralistas del siglo XVII como La Rochefoucauld, Pascal o La Bruyère. Relaciones que ponen en juego las lógicas de imitación o de distinción, los mecanismos de

la envidia y los celos, tanto como las disposiciones a la simpatía o al hecho de compartir. Relaciones de las que la corte de Luis XIV había constituido una suerte de laboratorio, a tal punto la vida allí estaba totalmente absorbida por los juegos del poder y de la apariencia.[10] En ese terreno se situará lo que se puede llamar el individualismo de distinción.

El individualismo de distinción

Con el ocaso del mundo del Antiguo Régimen, es el medio artístico el que más sensible y más decididamente encarnó esta dimensión psicológica del individualismo. Le dio la profundidad existencial de las que las precedentes manifestaciones de corte sólo habían expresado su caricatura. El artista se definió entonces como aquel que manifestaba su identidad bajo la forma de una disidencia con lo común.[11] Ruptura con un mundo burgués definido por su conformismo, es decir, su incapacidad para existir de otro modo que como clase prisionera de un destino gobernado por la estrechez de sus objetivos y su ausencia de imaginación. Asimismo, toma de distancia con respecto a la muchedumbre, supuestamente gregaria, movida por sus intereses inmediatos y sus pasiones irreflexivas. Este individualismo de distinción mezcló en el siglo XIX el espíritu de la bohemia romántica con un tufillo a sentimientos aristocráticos. Esta última dimensión podía conducir a una actitud ambigua frente a la democracia. El odio al burgués conducía a un rechazo sin apelaciones de los regímenes censitarios, pero la estigmatización de la muchedumbre podía acarrear un escepticismo frente al sufragio universal o una atención de dandy a no mezclarse con lo vulgar. Stendhal tendrá una fórmula extraordinaria para testimoniar la tensión consecuente que podía atravesar al artista republicano: “Yo aborrezco a la chusma (para tener tratos con ella), al mismo tiempo que, bajo el nombre del pueblo, deseo apasionadamente su felicidad”.[12]

Este individualismo de distinción fue el precursor del individualismo de singularidad contemporáneo. Si bien dibujó los

primeros rasgos de un horizonte, siguió siendo durante largo tiempo el atributo de su medio de origen, el del mundo artístico, que podía aspirar, en el mismo seno de las experiencias materiales, a la existencia ampliada a la que da acceso la producción de una obra original.[13] Las masas reducidas al estado de una simple fuerza de trabajo, en efecto, no podían pensar en nutrirse con eso. Su emancipación estaba totalmente determinada por la transformación de su condición general.

De hecho, es a mitad de camino de la vieja distinción aristocrática y de la ambición artística donde va a expresarse en primer lugar a escala de la sociedad en su conjunto el individualismo de distinción: bajo las formas del fenómeno de la moda. Expresión por otra parte refrenada: estaba a mitad de camino tanto del principio tradicional de similaridad como de la afirmación de una particularidad. En la moda, la idea de una similaridad, no es excluida, pero adopta un sentido más estrecho, en cierto modo se "particulariza" restringiéndose a grupos limitados. Por eso el fenómeno de la moda retuvo la atención de los sociólogos en el recodo del siglo XX. Así, Gabriel Tarde habló de reino de la moda –por oposición a un antiguo reino de la costumbre– para caracterizar el proceso moderno de singularización de los individuos y las condiciones nuevas en las cuales tendían a medirse mutuamente.[14] En esta perspectiva, que podría llamarse interactiva del lazo social, individualización y aspiración a un acercamiento inédito entre los hombres, el de una similaridad escogida, iban a la par. Es más allá de esta primera socialización del individualismo de distinción, limitada tanto en su objeto como en su alcance, como hay que considerar el nuevo individualismo de singularidad.

El individualismo de singularidad

El individualismo de singularidad consiste en la generalización del individualismo de distinción. Lo banaliza, le quita su aspecto elitista, lo "democratiza". Con él se abre una nueva etapa de la emancipación humana, la del deseo de acceder a una existencia

plenamente personal. Su advenimiento estuvo ligado a la complejización y a la heterogeneización del mundo social, e igualmente a las mutaciones del capitalismo. Pero más profundamente todavía al hecho de que los individuos en adelante están más determinados por su historia que por su condición. El enfrentamiento con los acontecimientos, las experiencias padecidas o las oportunidades encontradas son las que hoy moldean la mayoría de las existencias, marcan puntos de detención, condenan a regresiones o acarrean aceleraciones. Dos personas surgidas de un mismo medio o con la misma formación tendrán recorridos que podrán divergir fuertemente en función de las situaciones de desocupación o de divorcio que hayan balizado su recorrido. Los trabajos de los psicólogos, por lo demás, pusieron el acento en el hecho de que los individuos, en adelante, no eran tanto sensibles a lo que poseían precisamente en un momento dado como a lo que temían perder o a lo que esperaban ganar.[15] Es de manera dinámica como cada vez más consideran su existencia. El individuo-historia, necesariamente singular, eclipsó así al individuo-condición, más identificado con un grupo.

También testimonia esta evolución el hecho de que las desigualdades cambiaron de naturaleza. Si evidentemente subsisten las desi-gualdades entre categorías (los ricos y los pobres, los directivos y los obreros, etc.), en cierto modo se individualizaron, lo que cambia su percepción. Las desigualdades resultan ahora tanto de situaciones (en consecuencia individuales) que se diversifican, como de condiciones (en consecuencia sociales) que se reproducen. Los economistas hablan de desigualdades intra-categoriales para caracterizar estas nuevas desigualdades.[16] Éstas tienen un carácter equívoco. En efecto, en ocasiones son las más duramente experimentadas, porque hacen surgir variables de trayectorias personales susceptibles de ser juzgadas como marcadas por el fracaso o la incapacidad: no tienen el carácter evidentemente objetivo, y por lo tanto psicológicamente “tranquilizador”, de las desigualdades tradicionales de condición. Si también pueden ser atribuidas a la mala suerte o a la injusticia, no dejan de asociarse en las mentalidades con una nueva relación con la idea de responsabilidad. Esta última, en efecto, es mecánicamente rehabilitada en un mundo que valoriza la singularidad. La responsabilidad se vuelve indisociablemente una coerción y un

valor positivo en una sociedad que se reindividualiza bajo esa modalidad.

Ese individualismo de la singularidad corresponde también a nuevas expectativas democráticas. En la democracia como régimen político ligado con el individualismo de universalidad, el sufragio universal significaba que cada uno poseía una porción de soberanía igual a la de los otros. En la democracia como forma social del individualismo de singularidad, hay una aspiración a ser importante a los ojos del otro, a ser único. Existe la formulación implícita de un derecho igual para cada uno a ser considerado como una estrella, un experto o un artista; a ver sus ideas y sus juicios tenidos en cuenta, reconocidos como poseedores de un valor.[17] La publicidad y los juegos organizados por los medios no dejan de afirmarlo, aunque sea para manipular con miras a sus propios fines esta modalidad del individualismo de singularidad.

La percepción de la igualdad como cualidad de una sociedad de semejantes, ciertamente, no perdió nada de su actualidad en este nuevo contexto. La forma más insoportable de desigualdad, en efecto, sigue estando ligada al sentimiento de no ser tratado como un ser humano, de ser echado fuera del círculo, considerado como "menos que nada". La idea de igualdad se confunde siempre en este caso con la reivindicación de ser mirado como cualquiera, asimilado a los otros, de no ser asignado a una especificidad excluyente. Ser reconocido como un semejante es ser reconocido en este caso por la generalidad de humanidad que hay en uno (donde la noción de humanidad remite en su origen a una cualidad de unidad-indistinción). Pero esta percepción al mismo tiempo se complejizó y se amplió. En adelante se relaciona con el deseo de ser mirado por el otro en su particularidad, con su historia y sus características propias, de no ser "considerado como un número". Se identifica con la voluntad de ser alguien.

Esta doble entrada en una edad de la singularidad no deja de acarrear conflictos sociales de un nuevo tipo, por ejemplo cuando la aspiración creciente a la autonomía de los individuos vuelve a entrar a menudo en conflicto con la manera estrechamente utilitarista que tienen las empresas de tenerla en cuenta. Pero al mismo tiempo se encuentra bosquejada una nueva relación de los

individuos con la sociedad, que tiene un efecto profundamente reestructurante de la percepción de las formas experimentadas como las más vitales, tanto de la igualdad como del tipo de desigualdades consideradas como tolerables.

[1]. Véase Yann Moulier-Boutang (dir.), Le Capitalisme cognitif : la nouvelle grande transformation, París, Éditions Amsterdam, 2008, así como los desarrollos de Toni Negri en sus recientes obras.

[2]. Diversificación que es un calco de la de los mismos productos manufacturados, que conduce a multiplicar los bienes singulares, aquellos que principalmente se definen por lo que es del orden de una cualidad. Véase Lucien Karpik, L'Économie des singularités, París, Gallimard, 2007.

[3]. Denis Segrestin, Les Chantiers du manager, París, Armand Colin, 2004, p. 102.

[4]. Pierre-Michel Menger señaló esta mutación en su obra Portrait de l'artiste en travailleur. Métamorphoses du capitalisme, París, La République des idées/Seuil, 2003.

[5]. Mientras que es en ese sentido de un estado de aislamiento y de descomposición como el término "individualismo" será forjado en la década de 1820.

[6]. El término "Gleichheit" que emplea remite a la idea de igualdad tanto como a la de similaridad. Véanse las exposiciones sobre este punto en su Sociologie. Études sur les formes de socialisation (1908), París, PUF, 1999, pp. 702-706. Simmel, a la inversa, habla de individualismo de la diferencia para calificar el individualismo romántico que apunta a la distinción radical del yo y a la separación frente a los otros [trad. cast.: Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, trad. de José Pérez Bances, Madrid, Revista de Occidente, s/f].

[7]. Ibid., p. 702.

[8]. Con el concepto de individualidad en el siglo XVIII, escribía, "la

libertad personal no excluye sino que incluye la igualdad, por el hecho de que la "verdadera" persona es idéntica en cada individuo" (Georg Simmel, "L'individu et la société dans certaines conceptions de l'existence des XVIIIe et XIXe siècles", retomado en Sociologie et épistémologie, París, PUF, 1981, p. 150). "La libertad y la igualdad –también subraya– aparecieron como las dos caras evidentemente armoniosas de un único ideal humano" (ibid., p. 145).

[9]. Georg Simmel, "L'individu et la liberté" (1917), retomado en Philosophie de la modernité, París, Payot, 2004, p. 210.

[10]. Sobre la psicología de la distinción en la corte de Luis XIV, véanse las Memorias del duque de Saint-Simon.

[11]. Véase Nathalie Heinich, L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique, París, Gallimard, 2005.

[12]. Stendhal, Vie de Henry Brulard (1835), París, Gallimard, "Folio", 1981, p. 161 [trad. cast.: Vida de Henry Brulard, trad. de Juan Bravo Castillo, Madrid, Alfaguara, 1988].

[13]. Sobre el artista y la constitución del yo moderno, véase Charles Taylor, Les Sources du moi, trad. francesa de Charlotte Melançon, París, Seuil, 1998 [trad. cast.: Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna, trad. de Ana Lizón, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2003], así como Jerrold Seigel, Paris bohème, 1830-1930, trad. francesa de Odette Guitard, París, Gallimard, 1991.

[14]. Véase Gabriel Tarde, Les Lois de l'imitation, París, Alcan, 1890. Este abordaje le permitió ser el pionero del análisis psicológico de la economía. Véase su notable Psychologie économique (2 vols., París, Alcan, 1902).

[15]. Sobre este punto capital, véanse en particular los trabajos de Daniel Kahneman.

[16]. Véase Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon, Le Nouvel âge des inégalités, París, Seuil, 1995 (véase en particular el capítulo 2) [trad. cast.: La nueva era de las desigualdades, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2003].

[17]. Véase el sentido adquirido por la multiplicación de los blogs en Internet. Sobre esta cuestión, remítase a Patrice Flichy, Le Sacre de l'amateur. Sociologie des passions ordinaires à l'ère numérique, París, La République des idées/Seuil, 2010.

3

La era de la justicia distributiva

El Estado providencia es el vector de una justicia correctiva y compensadora. Está fundado en un abordaje redistributivo de la justicia que se vincula en primer lugar con la legitimidad de un estado final, objetivo, de los recursos y del nivel de vida de los individuos. Está centrado en la noción de necesidades. En un mundo de la singularidad, es una concepción distributiva de la justicia la que, a la inversa, tiende a imponerse como esencial. En efecto, primero toma en cuenta la relación entre la acción de los individuos y su condición. La legitimidad de esta situación, por lo tanto, es apreciada en sí misma, desde el punto de vista del sujeto y de su conducta, y no es sino secundariamente relacionada con el estado social general.

El azar y el mérito

En la era de la singularidad y de la responsabilidad, dos maneras de relacionar el hecho de las diferencias y el principio de igualdad se ven como social y psicológicamente justificables: el azar y el mérito. Primero el azar. Éste es estructuralmente igualador, como lo es echar a suertes, ya que supuestamente nadie puede apropiárselo. Al mismo tiempo, objetiva las posiciones de ganador y de perdedor, apartándolas de todo juicio social o moral. Psicológicamente, tiene la virtud de permitir atribuir a la mala suerte un fracaso o una posición desfavorable; tiene así una función de atenuación de la exhortación contemporánea a la responsabilidad. De esta manera, puede ser un elemento de constitución de la estima de sí.

Si el azar es fácil de caracterizar, no ocurre lo mismo con el mérito. Hume hablaba ya de su "incertidumbre" y de su "oscuridad natural".[1] En efecto, el mérito incluye en proporciones indeterminadas variables de naturaleza (el talento) y variables de comportamiento (la virtud). En su Meritocracia, Michael Young observaba lapidariamente en ese sentido: mérito = cociente intelectual + esfuerzo.[2] Pero esta definición es falsamente simple. Porque el contenido de estos dos elementos, así como su línea divisoria, permanecen ampliamente indeterminados. Su apreciación es dependiente tanto de las representaciones que uno se hace de una buena sociedad como de la ciencia del hombre a la cual se refiere implícitamente. La única definición segura del mérito es negativa: se opone al azar en la producción de una situación. Por otra parte, es en ocasión de los debates teológicos sobre los roles respectivos de la gracia divina y de la piedad individual en la salvación de los hombres como la valorización del mérito se impuso en el universo católico occidental contra la visión protestante de la relación entre la fe y las obras.[3] A pesar de esta indeterminación estructural, la referencia al mérito sin embargo se impuso, a tal punto es esencial para estructurar el imaginario democrático de las sociedades contemporáneas. En efecto, ella es del orden de una creencia constituyente de un buen funcionamiento social. Esta creencia en el mérito, se ha dicho, es a la vez "un confort para los individuos y una necesidad para la sociedad".[4] Tiene un carácter "psicológicamente funcional", preservando la estima de sí, al tiempo que invita al individuo a comprometerse en un mundo considerado manejable. Hay en el mérito una forma de "ficción necesaria",[5] que permite a los individuos dar sentido a su experiencia y conciliar el principio filosófico de la igualdad de todos con el hecho social de las desigualdades de posición.

El azar y el mérito, subyacen así a dos visiones de la igualdad de oportunidades: probabilista por un lado y posibilista por el otro. Incluso más ampliamente, el término "chance" [oportunidad] se entiende de tres maneras en francés. Remite a la idea de probabilidad de llegar a un resultado, a la de capacidad de llevar a cabo una acción (estando dotado de los recursos necesarios), así como a la de esperanza de alcanzar un objetivo. Por otra parte, hay una especificidad semántica que no se encuentra en todas las lenguas. El término inglés correspondiente de equality of

opportunity tiene por ejemplo una consonancia más estrechamente instrumental y carece de toda dimensión probabilista. Este carácter polisémico contribuyó a dar en Francia a esta noción de igualdad de oportunidades su centralidad particularmente marcada. También extrajo en todas partes su legitimidad de su resonancia con el universo de los juegos más populares. La referencia a la conceptualización elaborada por Roger Caillois en Les Jeux et les Hommes es en este punto particularmente esclarecedora.

Roger Caillois muestra que hay dos tipos de dispositivos que apuntan a garantizar las condiciones de una estricta igualdad entre jugadores: los que dependen del agon, es decir, de una competición regulada, y aquellos que están sometidos al alea, al puro azar.[6] En el primer caso, el jugador es el único artesano de su destino. Su victoria o su derrota no dependen sino de su compromiso y de las cualidades que es capaz de desplegar; su responsabilidad está plenamente comprometida. La organización de la competición supuestamente garantiza que el ganador dio muestras de una superioridad indiscutible. El alea, el juego de dados en latín, consiste a la inversa en un total abandono al destino. No apela a ninguna disposición del jugador; no se requiere más que su pasividad. Los dos tipos de juego, bajo los aspectos privilegiados de la competición deportiva y de las diversas categorías de lotería, adoptaron una extensión considerable en las sociedades contemporáneas. Sus funciones sociales y los resortes psicológicos sobre los cuales se fundan son a la vez opuestos y complementarios. Opuestos, porque la competición tiene por objeto revelar capacidades naturales y cualidades mentales, mientras que el juego de azar, a la inversa, consiste en “abolir las superioridades naturales o adquiridas de los individuos, con el objeto de poner a cada uno en un pie de igualdad absoluta ante el veredicto ciego de la suerte”.[7] Pero alea y agon son al mismo tiempo complementarios, subraya Caillois. El alea, en efecto, ofrece una “prueba suplementaria”, el recurso a la chance que lo constituye “ayuda a soportar la injusticia de la competición falseada o demasiado ruda”. La corrección del agon por el alea, por otra parte, se mide muy prosaicamente por el hecho de que las ganancias más elevadas de las grandes loterías son en general de un monto excepcional, que raramente alcanzan los ingresos deportivos.[8]

La metáfora de la competición deportiva

La competición deportiva aparece en esta perspectiva como una doble ilustración del agon y el alea. Hay muchas maneras de comprender la creciente importancia que adquirió en las sociedades modernas. Algunos sociólogos, en la línea de Norbert Elias, pusieron el acento sobre todo en su contribución a la "civilización de las costumbres". Así, a menudo el deporte fue percibido en el siglo XX como el "dulce comercio" lo había sido en el XVIII: como un instrumento de pacificación de los antagonismos políticos y sociales, transfiriendo sobre el terreno circunscrito del estadio las energías conflictivas que circulan en la sociedad, desviando así la atención de lo social y de lo político. Otros, siguiendo los pasos de Michel Foucault, subrayaron las empresas de disciplinamiento de los cuerpos y de encuadramiento de las conductas a las cuales fue asociado desde los últimos decenios del siglo XIX. Pero es hacia una interpretación que se podría calificar de política de las competiciones deportivas, habida cuenta de su evolución, donde también hay que volverse para comprender claramente su función simbólica. La competición deportiva, en efecto, es una suerte de teatro de la igualdad de oportunidades. Ella mantiene su espíritu y propaga sus valores.

Lo propio del enfrentamiento deportivo es ser una forma de competencia muy precisamente regulada. Enfrenta a individuos o equipos cuidadosamente seleccionados con el objeto de que el resultado de la prueba sea incierto. De ahí la atención que se pone en crear múltiples divisiones o categorías según el nivel de los atletas, sus diferentes características físicas (de peso, de edad, de sexo). De ahí también la preocupación de calibrar las pruebas en cada disciplina para aislar la variable a partir de la cual se proponen medir a los competidores: capacidad de resistencia o de aceleración en las carreras pedestres, por ejemplo. Cada tipo de prueba apela a cualidades específicas al mismo tiempo que a dimensiones físicas bien determinadas. A tal fin se construyen artificialmente verdaderas "clases de semejantes" en las cuales se

distribuyen los competidores que salen a la palestra. Las federaciones deportivas y los organizadores de acontecimientos apuntan a crear de esta manera los elementos de un enfrentamiento con armas verdaderamente iguales. La atribución de handicaps en numerosas disciplinas había participado del mismo objetivo en el momento en que tomaron impulso las competiciones.[9] Se trataba de perfeccionar de esta manera la igualdad de los candidatos. Si estas prácticas se dejaron de utilizar, por el doble hecho de la multiplicación de las categorías de pruebas y de la fascinación por los récords absolutos, persisten en algunas disciplinas como el golf, el ski nórdico o las carreras de caballos. En este último caso, comisarios handicapistas se encargan de determinar el peso suplementario que debe llevar un caballo en función de sus desempeños pasados y de su calidad. Por lo tanto, esto implica restablecer un equilibrio dando ventaja a aquel que a priori dispone de recursos más débiles (lo que lo convierte en el estricto equivalente de una discriminación positiva). Por último, más en general, de ahí la atención que se pone respecto de las reglas y la lucha contra lo que desequilibra las fuerzas, en primer lugar el dopaje. Esto es lo que explica que, fuera de las sanciones propiamente deportivas, esta última práctica sea penalmente reprimida con mucha severidad en numerosas legislaciones.[10]

El ideal de las competiciones así puestas en escena es eliminar las desigualdades estructurales. Hasta incluso las naturales, a tal punto la calidad del entrenamiento supuestamente puede hacer la diferencia entre competidores ya seleccionados para formar un grupo relativamente homogéneo. El objetivo es llegar antes de la prueba a un nivel de imprevisibilidad máxima del resultado, en el punto límite de la línea divisoria entre el agon y el alea (cuyas características intentan prever las apuestas deportivas). Y conducir a un resultado lo más ajustado que sea posible, idealmente casi indiscernible, siendo tan sólo el ojo de una cámara o la precisión de un cronómetro capaz de establecer la clasificación (lo que se llama el dead-heat en el mundo hípico). En estas condiciones de enfrentamiento –el punto es importante– subsiste cierto equilibrio entre ganadores y perdedores. En efecto, el vencedor relaciona el pleno goce de su superioridad con la consideración del valor de los perdedores. Si se gana con demasiada facilidad, se triunfa sin gloria, dice el dicho. Esto va mucho más lejos que hacer el simple elogio

convencional de la importancia central de la participación. Esto significa que ganadores y perdedores en cierto modo se unen, que no existen sino relativamente unos a otros; que necesitan reconocerse y respetarse mutuamente. Mientras que los resultados de la prueba los separan, en ocasiones cruelmente, la diferencia que resulta de ellas sólo adquiere sentido en este movimiento de reconocimiento, que invierte sus términos.[11]

Las condiciones de la interiorización de semejante metáfora deportiva de la igualdad de oportunidades permite comprender el lugar que adoptaron los dos modelos de la sociedad de competencia generalizada y de la igualdad radical de las oportunidades en el mundo social, así como las modalidades de su constitución en ideologías.

[1]. David Hume, Enquête sur les principes de la morale (1751), Sección III, 2ª parte, "La Justice", trad. francesa de André Leroy, París, Aubier, 1947, p. 48 [trad. cast.: Investigación sobre los principios de la moral, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

[2]. Michael Young, La Méritocratie, mai 2033 (1958), trad. francesa de Maurice Luciani, París, Sédéis, 1969 [trad. cast.: El triunfo de la meritocracia, Madrid, Editorial Tecnos, 1964].

[3]. Véase el artículo "Mérito" del Dictionnaire de théologie catholique.

[4]. Véase Marie Duru-Bellat, Le Mérite contre la justice, París, Presses de Sciences Po, 2009, y "L'Emprise de la méritocratie scolaire : quelle légitimité ?", Revue française de sociologie, vol. 50, nº 2, 2009.

[5]. La expresión es de François Dubet, L'École des chances. Qu'est-ce qu'une école juste ?, París, La République des idées/Seuil, 2004, p. 36 [trad. cast.: La escuela de las oportunidades, trad. de M. Margarita Polo, Barcelona, Editorial Gedisa, 2006].

[6]. Roger Caillois, Les Jeux et les Hommes. Le masque et le vertige, ed. rev. y aum., París, Gallimard, 1967.

[7]. Ibid., p. 58, así como p. 224 para las citas que siguen.

[8]. Así, entre 2005 y 2010, seis ganadores de la lotería transnacional Euro-Millions embolsaron cada uno una suma superior a 100 millones de euros el récord fue de 130 millones). En Italia, la ganancia récord en la lotería nacional fue de 177 millones de euros en 2010. En Francia, las sumas gastadas en 2010 por veintiocho millones de jugadores en los diversos juegos de La Française des jeux superaron la barrera de los 10.000 mil millones de euros.

[9]. El punto es subrayado por Roger Caillois y por Olivier Ihl, Le Mérite et la République, París, Gallimard, 2007, pp. 323-325.

[10]. En Francia, el Código Penal prevé que los que suministran productos dopantes son pasibles de cinco años de cárcel y de 75.000 euros de multa (un año y 3.750 euros por el simple uso).

[11]. Puede imaginarse fácilmente que el ejemplo deportivo ¡hoy habría estado en el corazón de los desarrollos de La fenomenología del espíritu!

4

La sociedad de competencia generalizada

La idea de competencia generalizada como radicalización perversa de la noción de igualdad de oportunidades no consiste solamente en el triunfo invasor de la economía de mercado. Es a la vez una ideología y una forma social. Ideología a menudo asociada al término “neoliberalismo”, el cual veremos que es equívoco, a tal punto son heterogéneas las referencias teóricas a las que remite. Forma social que define una modalidad general de organización del lazo entre los hombres. Para evaluar adecuadamente lo que representa esta competencia generalizada es necesario distinguirla de la sociedad de mercado, tanto como del orden de mercado.

Sociedad de mercado y orden de mercado

Contrariamente a lo que en ocasiones se lee de plumas mal informadas, la idea de sociedad de mercado no nació en el siglo XX, que supuestamente marca una ruptura cualitativa con la visión precedente de un “liberalismo manchesteriano” asimilado a una teoría y a una práctica del no intervencionismo estrechamente económicas. En efecto, es a partir del siglo XVIII cuando el concepto de mercado tuvo una dimensión sociológica y política. Lejos de ser reducido a una modalidad técnica de regulación de la actividad económica por un sistema de precios libremente formados, fue entonces comprendido como una forma general de organización social. La idea de mercado, tal como apareció entre los padres fundadores de la economía política, y en primer lugar en Adam Smith, fue indisociable de la de sociedad civil. Para Smith, el

mercado era la forma de autoorganización de esa sociedad civil emergente que buscaba emanciparse de las autoridades tradicionales. De esta manera, se oponía a la idea de contrato y a las concepciones políticas del lazo social. Por eso Smith fue tanto el primer teórico de la decadencia de la política como el fundador de la economía moderna. En el sentido propio del término, fue un anti-Rousseau.[1] Frente a las figuras formales y jerárquicas de la autoridad y del mando, el mercado representaba para él la posibilidad de un tipo de organización y de toma de decisión disociado de toda forma de autoridad instituida: éste realizaba ajustes automáticos, procedía a transferencias y a distribuciones sin que la voluntad humana en general, y la de las elites gobernantes en particular, desempeñasen ningún papel. Permitía desdramatizar el contacto entre los individuos, quitar pasión a sus relaciones, desactivar la violencia virtual de las relaciones de fuerza. De tal manera, el mercado pretendía erigir el poder de una mano invisible, neutra por naturaleza al no estar personalizada. Instauraba un modo de regulación social abstracta: "leyes" objetivas que regulaban las relaciones entre los individuos sin que entre ellos existiese ninguna relación de subordinación o de mando. Así, para Smith, la idea de mercado tenía una dimensión indisociablemente moral y social.

¿Visión utópica de la economía? Naturalmente, hoy nos vemos llevados a formular tal diagnóstico, a tal punto las virtudes de un dulce comercio y de una buena economía opuestas a los vicios de una mala política nos parecen ingenuas. Pero esto implica olvidar que los hombres del siglo XVIII vivían en una sociedad precapitalista, y que estaban sometidos a regímenes despóticos. El mercado, podría decirse, era todavía para ellos una idea nueva, casi virgen de toda experimentación. Por eso el siglo XIX volverá a una percepción más prosaica de las cosas, puesto que el liberalismo económico de la época ya no pretendía reemplazar el gobierno político de la sociedad. Ninguno de los grandes hombres de Estado conservadores del siglo en Europa –como Guizot, Thiers, Disraeli o Gladstone–, adherirá a la religión del mercado. Por el contrario, todos buscarán someter en forma permanente la vida económica al orden político. En modo alguno serán manchesterianos.

El orden de mercado teorizado por Friedrich A. Hayek marca una

ruptura con ese abordaje de Smith. Mientras que este último pensaba en términos de orden natural y de armonía de intereses, Hayek primero no dejó de subrayar que había que intervenir de manera permanente para que los mecanismos de mercado desempeñaran su papel, ya que el mercado debía ser continuamente instituido. Luego, Hayek lo concibió a partir de una teoría de la información, "complicando" de este modo las visiones clásicas del equilibrio. El mercado, subrayó, "es el único procedimiento descubierto hasta ahora en el cual la información infinitamente dispersa entre millones de hombres pueda ser efectivamente utilizada para ventaja de todos".[2] Sobre esta base criticó la intervención del Estado, ya que este último, a sus ojos, se hallaba en "la imposibilidad de conocer todos los hechos particulares sobre los cuales está fundado el orden global de las actividades en una gran sociedad".[3] De manera coherente, esta comprensión cognitivista del sistema de mercado se inscribe en Hayek en una concepción genética de su establecimiento. En efecto, el mercado no es para él una "invención" surgida del cerebro de los economistas. Resultó de un proceso adaptativo y acumulativo de la experiencia humana. Así, el juego de la competencia por el mercado debe ser descrito para él como un "procedimiento de exploración"[4] (por otra parte, este abordaje hace que Hayek tome en préstamo mucho más de Burke, y de su visión evolucionista de la producción de las reglas y de la tradición, que de Smith).

En consecuencia, el orden de mercado es el único que instituye un verdadero "gobierno" de la generalidad, mientras que el poder político está condenado a permanecer siempre limitado y parcial, incapaz de captar el conjunto de las variables que constituyen la interacción social. Éste está estructuralmente empantanado en el mundo estrecho de la particularidad, y por consiguiente su intervención necesariamente perturbadora no puede, cualesquiera sean sus buenas intenciones, sino conducirlo a crear rentas o privilegios para algunos en detrimento de los intereses de todos. A la inversa, el mercado es para Hayek el orden invisible (ya no se trata de mano, palabra todavía demasiado ligada para él a la idea de un sujeto y de una voluntad) que deslegitima las pretensiones de cualquier poder humano a instalarse en el puesto de mando de lo que sería la sociedad.[5]

La competencia generalizada

La sociedad de competencia generalizada puede definirse como una forma radicalizada de la sociedad de mercado y del orden de mercado. Ella profundiza sus rasgos de tres maneras:

– Fundándose en una filosofía y una antropología del riesgo y de la autonomía.

– Instituyendo al consumidor como figura y medida del interés general.

– Haciendo de la competencia la forma social que "instala una verdadera relación entre los hombres".

No hay mejores guías que François Ewald y Denis Kessler para comprender el lugar asignado al riesgo en esta sociedad de la competencia generalizada, de la que fueron en Francia los ideólogos más consecuentes.[6] "El riesgo –escriben– describe la condición ontológica del hombre […]. Tener que arriesgar es la condición misma del hombre en esta tierra". Además de lo cual, se refieren a Pascal en apoyo de su posición ("Hay que apostar. Esto no es voluntario. Uno está embarcado"), así como a la moral existencialista que Simone de Beauvoir resumía al observar que "lo propio de toda moral es considerar la vida humana como una partida que se puede perder o ganar, y enseñar al hombre el medio de ganarla".[7] Nuestros autores lo resaltan página tras página: uno se convierte en sí mismo en la confrontación con el riesgo; la dignidad del individuo consiste en asumirlo; el riesgo está en el principio de la condición humana; es la fuente de los valores; constituye la episteme del mundo moderno. Su pluma se vuelve alternativamente lírica y sentenciosa para ver en él el principio rector de toda moral, de toda filosofía política y de toda economía.

Pero esta celebración muestra su verdadera cara cuando se declina en proposiciones instrumentales. Es entonces el régimen del trabajo asalariado lo que se pone en la picota para valorizar la externalización de los riesgos, y el Estado providencia el que es acusado de mantener una cultura de la sobreprotección y de la dilución de la responsabilidad individual, y son las desigualdades de ingresos las consideradas secundarias. La conclusión recoge lo esencial de la argumentación al observar que "el objetivo no es permitir que cada uno externalice sobre otros el máximo de riesgos sino, a la inversa, hacer que cada uno pueda asumir un máximo de riesgos". En esta perspectiva, la sumisión al riesgo cambia de naturaleza. Ya no es del orden de una elección que se debe hacer o de una aventura que se intenta, sino de una coerción que se padece. Otro tanto ocurre en lo que respecta a la autonomía. Ella representa en su principio general un valor que cada uno busca realizar, un ideal que es sinónimo de independencia y de emancipación. Pero en la sociedad de competencia generalizada se convierte en una norma a la que uno debe someterse, un mandato que se debe seguir. En consecuencia, hay aquí una forma de volver contra el individuo sus aspiraciones a encontrar su camino, una suerte de perversión interna a la libertad y a la singularidad.

En esta sociedad de competencia generalizada, la figura del consumidor es sacralizada. Éste se convierte en la figura, la medida y la verdad del interés general. El proyecto igualitario se confunde en él con la destrucción de las rentas y de los monopolios, el derecho para cada uno de incrementar su poder adquisitivo y de ampliar el campo de sus elecciones. En la ideología contemporánea, la destrucción de los privilegios adoptó ese nuevo rostro de la exaltación de la competencia. Una nueva cultura de la elección triunfa bajo su estandarte: el ideal de una existencia aumentada se empequeñeció en una posibilidad incesantemente más amplia de arbitraje entre productos. Los beneficios inmediatamente sensibles del consumidor permitieron así hacer olvidar los desencantos del ciudadano y redimir su impotencia. La atención a su margen de maniobra efectivamente aumentado suplantó la preocupación por la igualdad social; la cuestión de la destrucción de los monopolios sustituyó la de la reducción de las desigualdades. El ideal del bien tomó abiertamente la forma de una protección incondicional de ese consumidor. Su defensa concluye, casi al mismo tiempo, por hacerse

pasar como la última palabra del militantismo y de la acción pública.

La consideración de la competencia como forma genérica del lazo social constituye el tercer elemento que compone la sociedad de competencia generalizada. La idea no tiene nada de original en sí misma. Si se abre el más famoso Dictionnaire d'économie politique del siglo XIX, se puede leer que la competencia comercial no es más que una entre otras de las modalidades de una "competencia general que se manifiesta en todas las direcciones de la actividad humana" y que la "competencia general de los hombres" es la ley del nuevo mundo de los individuos.[8] Ser iguales en este marco significa solamente entrar en el juego, participar en la competición. Para calcar una famosa fórmula de Montesquieu, todo ocurre como si fuera la competencia la que en adelante instituyera una "verdadera relación entre los hombres". Lo que apenas se vislumbraba de manera muy formal en el siglo XIX se volvió central en el XXI, ya que la aspiración del individuo a verse reconocido en su singularidad modificó radicalmente su relación con el otro, al mismo tiempo que el modo de producción conducía cada vez más a distinguir las contribuciones de cada uno y, en consecuencia, a acarrear una competencia incrementada entre todos. La sociedad abierta al mismo tiempo se ha vuelto mecánicamente la de la competición generalizada.

Paralelamente, las instituciones limitaron su horizonte a la tarea de proteger el vigor del mecanismo competitivo (que incluso se ha vuelto explícitamente en Europa el corazón de la doctrina de la Comisión que está a su cabeza). Pero esta ideología de la competencia generalizada no se impuso por un golpe de fuerza o una capacidad de mistificación de un grupo de presión "neoliberal". Hay que comprender claramente que ella se afirmó a medida que el desencanto democrático adquiría amplitud en el mundo desarrollado. Se impuso de a poco como una suerte de sustituto al debilitamiento de la voluntad política, o más precisamente porque la expresión de esta voluntad, tal y como era idealizada, ya no parecía operante o ya no era socialmente aceptada.[9] Esta ideología prosperó sobre ese terreno abonado del vacío político, pero no lo creó (aunque evidentemente luego participó en su mantenimiento). Adquirió un ascendiente porque, frente a una

definición experimentada como más problemática o más controversial de un interés general, dio una consistencia tangible al hecho modesto, pero cotidianamente apreciable, de una capacidad de libre elección incrementada de los individuos, ya se manifieste en el terreno poco exaltante de los productos de consumo corriente o en aquel más consecuente de la escuela de sus hijos. Estos individuos pueden manifestar su malestar ante el vaciamiento de lo político, pero no están dispuestos a renunciar a esos pequeños poderes, cualesquiera fueren sus límites. La sociedad de competencia generalizada puede así ser abierta y globalmente vilipendiada, al tiempo que es silenciosamente validada.

La ideología y los hechos

Aunque la ideología de la competencia generalizada extendió su dominio, resulta incapaz de refundar positivamente un orden aceptable del mundo. Más allá del hecho de que los mecanismos que subyacen a ella son en sí mismos directamente criticables, antropológica, moral y socialmente, el problema es también que el capitalismo real dista de semejarse a la imagen encantada que propagan de él sus aduladores. Por sus incumplimientos funcionales ante todo, ya que la pregnancia de los “arreglos” de todo tipo a menudo sigue imponiendo su ley en la vida económica. Así, la economía y la sociedad capitalistas distan de funcionar en el modelo de una competición deportiva minuciosamente regulada. Pero sobre todo a causa de la imposibilidad de justificar sobre la base de sus principios las brechas existentes en materia de ingresos y de patrimonios. Los datos del mercado de trabajo pueden explicar la jerarquía de los salarios que existe entre un obrero y un ingeniero o un directivo superior, teniendo en cuenta las diferencias de formación, las capacidades contributivas respectivas o los sectores económicos involucrados.[10] Pero la teoría económica es muda en lo que concierne a dar un contenido objetivo a las más altas remuneraciones. Ahora bien, realmente es allí donde está el problema. Si la jerarquía salarial “ordinaria” (que atañe al 99% de los asalariados) es de alrededor de 1 a 6, y casi no se movió en el

tiempo, las remuneraciones de los CEO, por su parte, aumentaron considerablemente su brecha con el resto de los asalariados. La ruptura se operó en el inicio de la década de 1990. En Estados Unidos, los doscientos directores generales de las más grandes empresas ganaban por ejemplo 150 veces el salario medio del obrero de producción en 1990, mientras que esa proporción no era sino de 35 en 1974.[11] La evolución fue en todos los países de la misma naturaleza.

Fuera de una dimensión moral y cultural (la mayor aceptabilidad social del enriquecimiento), de hecho son variables sociológicas, y no económicas, las que desempeñaron un rol determinante en este incremento espectacular. Por ejemplo, éstas consisten en efectos de colusión entre dirigentes y administradores en cuyo seno se eligen los comités de remuneración de los dirigentes, que forman un medio homogéneo, mientras que la teoría de la firma teoriza la necesidad de su independencia; o bien de complicidad tácita entre CEO y accionistas que resultan beneficiados con dividendos cada vez más grandes. O bien incluso en efectos de comunicación que conducen a asimilar, a los ojos de los mercados, a la empresa con su dirigente.[12] Así, son más las relaciones de poder que los factores de mercado las que explican estas más altas remuneraciones.

La explosión de las remuneraciones de los artistas o de los deportistas mejor pagos también dista de corresponder a lo que sería una verdad de mercado. Esta “economía de las superestrellas”[13] está ampliamente ligada a efectos de polarización y de jerarquización, provocados sobre todo por la tendencia a la constitución mediática de una escena globalizada. En un mundo de la cultura masiva, diferencias mínimas de talento pueden inducir brechas vertiginosas en materia de remuneración. La concentración en la cumbre de los ingresos en los ámbitos del deporte o del show bussiness ya no obedece a una razón económica, sino más bien a la existencia de un mecanismo casi religioso de constitución de ídolos planetarios y a la concentración de la oferta. Se forma en este marco un tipo de universo en el cual algunos ganadores tienden a acaparar lo esencial de los ingresos. Es la Winner-Take-All Society,[14] la de los ganadores que se llevan todo.

Las remuneraciones todavía más espectaculares en el sector de las finanzas tampoco obedecen ya a una simple ley de mercado que remunera de manera diferenciada las contribuciones productivas de los individuos. Por ejemplo, la capacidad que tuvieron los hedge funds de concentrar en su provecho la gestión global de las previsiones económicas es lo que explica que hayan sacado la mejor tajada en la distribución de los beneficios.[15] Así, el fondo Quantum de George Soros, que emplea a trescientas personas, ganó más dinero en treinta años que grandes y prósperas empresas como Alcoa o Apple, que tienen decenas de miles de asalariados.[16] Los dirigentes de estos fondos acaparan una parte sustancial de esos beneficios, y al mismo tiempo almacenan ganancias astronómicas. John Paulson, uno de los suyos, acumuló en 2007 un ingreso de 3.700 millones de dólares; mientras que un pequeño número de traders constituyen un micro ambiente de asalariados a menudo mejor pagos que muchos CEO.[17] En su punto límite, dentro de esta lógica sería totalmente posible imaginar que un matemático genial y/o un jugador dotado de una suerte insolente puedan captar la casi totalidad de las ganancias convirtiéndose en los amos del tiempo. Se volverían entonces verdaderos dioses, convertidos en los propietarios del mundo al gobernar su incertidumbre.

Estos pocos ejemplos, que están en el corazón de los mecanismos de explosión por lo alto de las desigualdades, muestran a las claras que no es la virtud, el mérito o el talento individual los que determinaron el vertiginoso ascenso de las remuneraciones más elevadas, en tanto, además, los fracasos a menudo casi no los afectaron. Por distintas razones, que dependen de la astucia, de la manipulación, de las relaciones de fuerza, de la connivencia, hasta de la corrupción, esto es lo que desempeñó el papel esencial en este incremento. Es el talón de Aquiles de la sociedad de competencia generalizada, lo que impide que su validación tácita (y parcial) conduzca a su plena legitimación:[18] fracasa totalmente en ligarse con una teoría de la justicia.

[1]. Sobre este punto, véanse mis desarrollos en Le Capitalisme utopique. Histoire de l’idée de marché (1979), nueva ed., París, Seuil, “Points”, 1999.

[2]. Friedrich A. Hayek, Droit, législation et liberté, vol. 2, Le Mirage de la justice sociale, trad. francesa de Raoul Audouin, París, PUF, 1981, p. 85 [trad. cast.: Derecho, legislación y libertad, trad. de César Gómez Martínez, Madrid, Unión Editorial, 2006].

[3]. bid., p. 9.

[4]. Ibid., p. 86. “Es éste –subraya– un procedimiento que nunca fue organizado ‘a propósito’, pero que hemos aprendido a mejorar gradualmente cuando descubrimos cómo había sido desarrollado” (ibid., p. 85).

[5]. Para Hayek, la sociedad no existe. “La sociedad –escribe– no es una persona que actúa, es una estructura ordenada de las actividades que resulta del hecho de que sus miembros observan ciertas reglas abstractas” (ibid., p. 114).

[6]. Véase en particular su artículo “Les noces du risque et de la politique”, Le Débat, nº 109, marzo-abril de 2000. Denis Kessler es una de las principales figuras de la patronal francesa, y François Ewald un historiador y un teórico de la sociedad aseguradora, tras haber sido asistente de Michel Foucault en el Colegio de Francia. Todas las citas que siguen remiten a este artículo.

[7]. Simone de Beauvoir, Pour une morale de l’ambigüité, París, Gallimard, 1947.

[8]. Charles Coquelin y Gilbert-Urbain Guillaumin (dir.), Dictionnaire de l’économie politique, París, Guillaumin, 1853, t. I, artículo “Concurrence”.

[9]. De esta manera, hay un retorno al espíritu del liberalismo utópico del siglo XVIII, crítico de los poderes políticos establecidos. Es un retorno que es lo contrario de un conservadurismo.

[10]. Incluso si también existe una dimensión socialmente instituida de estas diferencias en ese solo nivel (existencia de un SMIC, capacidad de presión de las redes de ex alumnos de grandes escuelas, etc.).

[11]. Véase Xavier Gabaix y Augustin Landier, “Why has CEO pay

increased so much", Quarterly Journal of Economics, vol. 123, nº 1, febrero de 2008.

[12]. Para una síntesis en francés de los trabajos sobre la cuestión, véase Frédéric Palomino, Comment faut-il payer les patrons ?, París, Cepremap-Éditions Rue d'Ulm, 2011, y Maxence Brischoux, "Rémunération des dirigeants : quels déterminants économiques et sociaux ?", Revue Banque, nº 723, abril de 2010.

[13]. Véase el artículo seminal de Sherwin Rosen, "The economics of superstars", American Economic Review, vol. 71, nº 5, diciembre de 1981.

[14]. Véase Robert H. Frank y Philip J. Cook, The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get so much Morelly than the Rest of Us, Nueva York, Free Press, 1995. Para una presentación informada de esta literatura, véase Pierre-Michel Menger, Le Travail créateur : s'accomplir dans l'incertain, París, Seuil/Gallimard, 2009 (cap. 4, "Talent et réputation. Les inégalités de réussite et leurs explications dans les sciences sociales").

[15]. Véase Peter L. Bernstein, "Le Système fantastique des produits dérivés", en Plus forts que les dieux. La remarquable histoire du risque, París, Flammarion, 1998.

[16]. Véase James Mackintosh, "Hedge fund stars shine high above the crowd", The Financial Times, 11-12 de septiembre de 2010.

[17]. Véase Olivier Godechot, Working Rich. Salaires, bonus et appropriation du profit dans l'industrie financière, París, La Découverte, 2007. Recientemente, el autor insistió en el hecho de que son las remuneraciones de los altos directivos de ese sector financiero los que desempeñaron el rol motor en el incremento espectacular de las remuneraciones más elevadas.

[18]. Sólo el medio artístico constituye parcialmente una excepción en la materia. Lo testimonia el hecho de que allí las brechas de ingresos son más fácilmente toleradas y hasta legitimadas, a tal punto el lazo entre la obra y la persona es ahí más evidente que el que puede establecerse entre un CEO y el éxito de una empresa.

5

La igualdad radical de oportunidades

La idea de igualdad de oportunidades es inseparable del ethos meritocrático en el cual el individualismo democrático se empapó desde el origen. Pero es falsamente evidente, por múltiples razones. En primer lugar por su contenido polémico. Bajo numerosas plumas, fue utilizada de manera esencialmente retórica para descalificar, precisamente en nombre de la igualdad, los proyectos de redistribución de las riquezas. Así, se inscribió en la historia larga de los enfrentamientos sociales y de las controversias ideológicas sobre esta noción de igualdad. Su historia es aquí inseparable de la invención y de la demonización del término "igualitarismo", del que se presenta como antídoto. Pero la idea de igualdad de oportunidades no dejó de resistir una definición sencilla. Cuando es percibida en su acepción más amplia y más consensual –el hecho de poner a todos los individuos en la misma línea de partida en la vida–, en efecto es dependiente de la percepción que se tiene de la naturaleza de los obstáculos para su realización como de las condiciones positivas que se deben implementar para instaurarla. La igualdad de oportunidades, así, adoptó sucesivamente diferentes caras.

Cinco definiciones

Durante el período revolucionario fue primero comprendida de manera negativa, asimilada a la supresión de los privilegios y de las diversas barreras jurídicas o corporativas a la movilidad social. Al incorporar este programa, la Declaración de los Derechos del

Hombre y del Ciudadano diseñó así el marco de una igualdad legal de oportunidades. Ésa es su versión mínima. Si abre formalmente todas las carreras al talento y a la virtud, este tipo de igualdad no tiene en cuenta las desigualdades socioculturales (en cuanto a lo esencial, familiarmente heredadas) que determinan las situaciones de partida en las cuales se encuentran los individuos.

La igualdad de oportunidades se ampliará a partir de esta comprobación a una empresa de neutralización de esas distorsiones. Se podrá entonces hablar de una igualdad social de oportunidades. [1] Hay dos grandes maneras de concebir su ejecución. En primer lugar, se la puede entender de manera institucional, y en este caso el objetivo será crear un medio artificial que presente dos características: establecimiento de una estructura sustraída a las diferencias socioculturales existentes por un lado, y definición de un funcionamiento que escape a las reglas del mundo social por el otro.

Es el doble proyecto que desde el origen funda la escuela republicana. Ésta pretende ser abierta para todos y constituir el equivalente de una contrasociedad ideal; se piensa como "microsociedad sin clases". Por otra parte, pretende estar regida por reglas de funcionamiento que apuntan a clasificar objetivamente a los individuos sobre la sola base de sus disposiciones personales. Esto define la perspectiva de una igualdad institucional de oportunidades.

Esta empresa de neutralización puede finalmente ser encarada de otra manera, por el sesgo de acciones compensadoras que permitan a individuos o a grupos superar lo que es considerado como desventajas de partida. Puede hablarse en este caso de una igualdad correctora de las oportunidades, de orden instrumental. Hay muchas maneras de concebir estas acciones correctoras de las desigualdades sociales y culturales heredadas. Pero en todos los casos se trata de una distribución selectiva o adaptada: dotaciones en capital humano (Gøsta Esping-Andersen), en metálico (asset-based welfare), de bienes primarios (derechos y bienes materiales en John Rawls), de recursos (Ronald Dworkin), de capacidades [capabilités] (Amartya Sen), de medios de acceso (a instituciones, a redes, a socorros, en Gerald Cohen). Es un punto sobre el cual las teorías contemporáneas de la justicia pusieron particularmente el

acento, buscando los mejores medios de dar consistencia al ideal de una igualación de las condiciones de puesta en competencia de los individuos, pensada bajo las formas meritocráticas de una competición equitativa.

Esta igualdad de oportunidades es por lo general referida a las condiciones iniciales de la existencia. Pero la vida social está también posteriormente constituida de discriminaciones de hecho que conducen a reducir las oportunidades de los miembros de ciertos grupos de alcanzar ciertas posiciones. Esos famosos “techos de cristal” traducen la existencia de desventajas difusas que falsean igualmente las justas relaciones entre individuos. Discriminaciones de este tipo no tienen ninguna dimensión institucional; se presentan como hechos sociales, estadísticamente establecidos: por ejemplo, las disparidades de carrera entre hombres y mujeres, o la posibilidad para estas últimas de ocupar ciertos puestos; u, otro ejemplo, las desventajas ligadas al origen étnico en materia de contratación. Tales hechos pueden ser tratados en un modo jurídico cuando se establecen con precisión diferencias de tratamiento que conciernen a individuos. Pero también hay que tratarlas en cuanto hechos sociales generales. Los medios implementados al servicio de semejante ambición dependen entonces de un proyecto de igualdad estadística de oportunidades.

La fórmula de una igualdad radical de oportunidades

Estos elementos de conceptualización de la idea de igualdad de oportunidades constituyeron el trasfondo intelectual de muchos debates y de proposiciones instrumentales, pero sin lograr constituir una teoría de la justicia, hablando con propiedad. Amartya Sen llamó a no conmoverse por esto, considerando que el combate por la igualdad nunca se desarrollaba en lo absoluto, y que siempre era relativo a situaciones determinadas que se buscaba hacer evolucionar, tanto como a reformas específicas que en consecuencia se quería introducir.[2] Este pragmatismo militante tiene sus razones y su nobleza. Pero en una época en que las políticas de

redistribución social son discutidas con aspereza, también es necesario refundar teóricamente su legitimidad. Y para esto es preciso producir una teoría oponible (es decir, capaz de responder a los argumentos de sus detractores) de la igualdad.

Ronald Dworkin fue el primero en proponer una formulación en dos artículos fundadores de comienzos de la década de 1980.[3] Una teoría oponible de la igualdad, subrayó, no puede ser en el mundo contemporáneo sólo una teoría de la igualdad de oportunidades. Ella debe incorporar el reconocimiento del principio de responsabilidad individual para ser socialmente aceptable y creíble en la edad de la singularidad, e imponerse así a sus críticos. Si todos los seres humanos son iguales en dignidad y en valor, y por esa razón deberían tener derecho a las mismas condiciones de vida, Dworkin considera que la justicia, no obstante, implica tener en cuenta las diferencias de ambición y de compromiso de los individuos. Una distribución equitativa de los ingresos, por lo tanto, debería integrar este dato al mismo tiempo que rechaza los determinantes de las desigualdades que radican en variables heredadas.[4] En otros términos, las desigualdades de ingresos que resultan de las preferencias personales y de las elecciones de vida son aceptables, mientras que conviene rechazar aquellas que radican en la disparidad de los recursos de que disponen los individuos. Esta conceptualización de Dworkin será popularizada bajo la forma de la distinción de las elecciones y de las circunstancias, apuntando la igualdad de oportunidades a neutralizar la totalidad de lo que depende de las circunstancias mediante políticas compensadoras adecuadas.

Este abordaje marcó una ruptura con Rawls. En efecto, éste se había negado a inscribirse en una perspectiva estrechamente meritocrática, por más radical que pudiera ser. Su visión había seguido siendo la de una igualdad de principio para la cual los talentos particulares de que disponían algunos individuos debían ser considerados como bienes colectivos que debían beneficiar a todos.[5] A este respecto, Rawls había expresado el término “igualdad democrática”. Así, su pensamiento había permanecido inmerso en la visión de lo social que predominaba en las décadas de 1950 y 1960: la de un orden colectivo del que los individuos no eran sino componentes. Su Teoría de la justicia, publicada en 1971 pero

compuesta en los dos decenios precedentes, dio una base filosófica retrospectiva al Estado providencia redistribuidor clásico, tal como se había edificado progresivamente desde comienzos del siglo XX. Por consiguiente, en modo alguno fue concebida como una alternativa articulada a la visión "neoliberal" de una sociedad de competencia generalizada. Sobre todo, el trabajo de Rawls dio una consistencia intelectual a la idea de una "justicia reparativa", tal como sólo se la encontraba bosquejada en Alfred Fouillée y Léon Bourgeois. Dworkin, por su parte, quiso ser el teórico de la etapa siguiente, la de una sociedad en la cual la idea de igualdad no pueda producir sentido socialmente, salvo que integre de una manera u otra la atención a la responsabilidad individual.

Dworkin fue muy lejos en esta dirección de una meritocracia encuadrada, puesto que incluso consideró que los talentos "naturales" de los individuos eran del orden de los recursos, que por lo tanto era conveniente compensar con medidas adecuadas dirigidas a quienes no estaban dotados de ellos. Su empresa será saludada por todos aquellos que se dirán preocupados por aportar una respuesta indisociablemente intelectual y política a la crítica de un Estado redistribuidor, acusado de favorecer comportamientos de pasividad y de asistencia. Un filósofo marxista como Gerald Cohen le rendirá homenaje sobre esa base,[6] al tiempo que propondrá profundizar su conceptualización haciendo de la distinción entre lo que depende de una elección y lo que resulta del azar el criterio pertinente de partida entre desigualdades admisibles y diferencias que deben ser objeto de una corrección organizada.[7] Con este último, un conjunto de autores desarrollarán sobre esta base la teoría de lo que en consecuencia fue calificado de luck egalitarianism.[8] Esta igualdad radical de oportunidades, por lo tanto, implica neutralizar todo cuanto depende del azar, en el sentido más amplio del término, en la vida de los individuos. Así, en vez de poner el acento en lo que depende positivamente de las elecciones individuales –siempre difícil de establecer–, en esta perspectiva, todo cuanto es percibido negativamente, como no evidentemente atribuible al individuo, es lo que debe ser objeto de acciones de redistribución compensadoras. De este modo, lo que se da es la fórmula de una meritocracia estrictamente limitada.

Una teoría paradójica

Semejante definición de la igualdad radical de oportunidades es intelectualmente seductora. Pero prácticamente insostenible, puesto que descansa en una conceptualización paradójica. Si todo cuanto depende del azar o de las circunstancias debe ser compensado, el campo de las políticas correctoras de lo que puede ser considerado como desventajas se inscribe entonces en una dinámica de extensión tendencialmente ilimitada. Casi nada, en efecto, se desprende de una elección pura, siempre hay una dimensión social subyacente a nuestras acciones y a nuestras decisiones, y éstas están casi necesariamente encastradas en pequeños eslabones de determinismos. Simétricamente, en el fondo de esta visión hay una percepción paradójicamente idealizada del individuo y de su responsabilidad. La "generosidad" extrema del Estado redistribuidor que ella bosqueja por un lado, al mismo tiempo se relaciona con una rigurosa insensibilidad frente a las consecuencias, así fuesen las más pesadas, de elecciones que serían consideradas auténticamente personales. En su punto límite, podría ser considerado como justo en esta perspectiva arruinar su vida por un error minúsculo. Los ejemplos dados por J. E. Roemer, uno de los principales teóricos de esta corriente de pensamiento, ilustran claramente esta disimetría. Si un individuo es atropellado por un camión cuando se encuentra en un pasaje peatonal, explica, es justo entonces que sea indemnizado: fue víctima de un azar accidental. Pero si es atropellado "habiendo hecho la elección" de atravesar fuera de este pasaje, debe entonces padecer la consecuencia de su decisión.[9] De esta manera, es una vuelta atrás sobre toda la historia de la socialización de la responsabilidad lo que se opera con esta formulación de la oposición entre elección y azar. Se mezclan así, para ilustrar la situación, una "sociología progresista" y una "ontología conservadora".

Otro ejemplo es significativo: el del tratamiento que se debe conceder a los fumadores. La cuestión es complicada, explica el mismo Roemer.[10] Si es justo considerar que el fumador es responsable de su adicción, dice, también hay que tener en cuenta el hecho de que fumar es un comportamiento que aparece

socialmente determinado: en Estados Unidos, los obreros o los afronorteamericanos por ejemplo fuman más que otros grupos. Por lo tanto, no se puede estimar mecánicamente la responsabilidad de un individuo atacado de un cáncer de pulmón. ¿Cómo resolver la dificultad? Roemer sugiere construir “clases de riesgos” fundadas en la observación de los comportamientos según las diferencias familiares, sociales, étnicas, de sexo, etc. Y a partir de ahí estimar en cada caso la responsabilidad de un individuo remitiendo su comportamiento de fumador al comportamiento medio de su grupo de pertenencia. Con este simple enunciado puede verse la impracticabilidad de semejante sistema que, fuera de su complejidad de gestión desde el punto de vista del seguro, siempre dejaría abierta la posibilidad de controversias sobre la pertinencia del criterio de relación con la media, o sobre la constitución de las clases relativas de riesgos.

Hacer descansar una teoría de la igualdad de oportunidades sobre la sola distinción de lo voluntario y lo involuntario establece también una suerte de máquina infernal de producir desconfianza social. En efecto, ella conduce a exacerbar la atención a los comportamientos del otro y por lo tanto a hacer de su apreciación un motor que alimente a la vez resentimiento, estigmatización o desconfianza. De este modo se profundiza una contradicción mortal entre una teoría de la justicia distributiva y una ética de la vida común,[11] fundándose la primera en lo que tiende a socavar la segunda. La igualdad radical de oportunidades así concebida conduce pues a un atolladero. Puede inspirar acciones correctoras, pero resulta incapaz de fundar una teoría política de la justicia.

El individuo absoluto

La igualdad radical de oportunidades, por otra parte, conduce a tornar absoluto y abstracto al individuo: es un punto sobre el que conviene insistir, como conclusión de esta exposición. En efecto, hay que desocializar a los individuos para realmente poder igualarlos en esta perspectiva. Los revolucionarios franceses, por

otra parte, habían formulado claramente sobre esta base el proyecto de escuelas que realizaban plenamente el ideal meritocrático. En su plan de 1793, Michel Le Peletier las había definido como “casas de la igualdad”.[12] Ellas debían concurrir a formar hombres nuevos sustrayéndolos de cinco a doce años, período estimado decisivo de su formación, de su medio familiar. Educados en común en este marco, recibiendo todos “bajo la santa ley de la igualdad, iguales vestimentas, igual alimento, igual instrucción, iguales cuidados”, los niños ya no estarían diferenciados sino por sus talentos y su virtud, realizando de tal modo la promesa meritocrática. Esto implicaba reconocer que la familia es estructuralmente enemiga de la igualdad de oportunidades, puesto que es en su seno donde se transmiten los bienes y las disposiciones que determinan en gran medida el itinerario de los individuos.[13] La ambición republicana de la “escuela de las oportunidades” se fundará en esta idea, aunque no proponga más que una adaptación fuertemente reducida de ella.

La cuestión de la herencia en democracia fue percibida en términos cercanos. También ahí, desde el origen la preocupación fue limitar las condiciones materiales de una reproducción de las desigualdades para igualar las oportunidades. En Francia, un primer decreto del 8 de abril de 1791 había impuesto el principio de una igualdad absoluta en los repartos ab intestat (en los casos en los que no existe ninguna disposición testamentaria). La disposición había sido adoptada, pero no sin dificultades. El régimen de las donaciones y de la libertad de testar también estuvo en el banquillo de los acusados. La sección específica del proyecto llevaba por título: “Efectos y límites de las disposiciones del hombre”. Así, la cuestión era saber si las voluntades individuales podían prevalecer sobre las convenciones sociales en materia de igualdad. Mirabeau redactó en esa ocasión, algunos días antes de su muerte, uno de sus discursos más interesantes para invitar a sus colegas a imponer la igualdad, declarando nulas todas las disposiciones testamentarias que condujeran a beneficiar a tal o cual heredero.[14] La voluntad individual, argumentaba el tribuno, no puede instituir por una suerte de ley personal distinciones legales que la ley pública se niega a admitir. Para él, la libertad de testar equivalía a eso: podía crear “artificialmente” a un rico y a pobres en una misma familia; podía transformar las relaciones de un padre con sus hijos en una relación de poder entre “un protector altivo y oscuros

subordinados". Los testamentos, seguía diciendo, no son además otra cosa que "instrumentos de vanidad" cuando algunos hombres quieren convertirlos en la herramienta de una distinción póstuma, tratando de mantener "en su orgullosa imaginación […] a una serie de descendientes que harán honor a sus cenizas". La "voluntad" de los individuos, en efecto, conducía a hacer revivir a través del testamento desigualdades que podían llamarse feudales. La igualdad de las sucesiones, por el contrario, estaba plenamente de acuerdo con el nuevo espíritu de las instituciones. Pero Mirabeau no fue escuchado entonces y hubo que esperar la gran ley del 17 de nivoso del año II para que este principio fuera adoptado. Este texto del año II pone el acento en el efecto de fragmentación de las propiedades que resultaría de la medida. Era un medio de limitar la reproducción de las desigualdades. El legislador había incluso pensado un momento ir más lejos, introduciendo un techo en la determinación del patrimonio transmisible. Comprometiéndose todavía más en la misma dirección, Jacques Nicolas Billaud-Varenne propondrá instituir un sistema de sucesión nacional, que permita dotar a los franceses modestos de una suerte de peculio de inicio en la vida.[15] Estos proyectos no fueron adoptados. Pero la idea de que la cuestión de la igualdad se jugaba en el terreno del derecho de las sucesiones quedará a la orden del día.

La cuestión de la herencia también estará en el corazón de los debates del período revolucionario en Norteamérica.[16] En este terreno, Thomas Jefferson se convertirá en el incansable defensor de un sistema de fuerte imposición de la herencia destinado a impedir la reproducción de las desigualdades y la formación progresiva de una casta de rentistas. Bajo su pluma, la palabra "herencia" es a menudo asociada a las palabras "feudalismo" y "aristocracia". La subdivision regular de las propiedades era para Jefferson una condición esencial de un régimen de igualdad y de libertad. En el mismo espíritu, hará votar en 1778 en Virginia una ley que concedía a todos los residentes del Estado un terreno de 75 acres (30 hectáreas). Una sociedad democrática significaba para él que pertenece a los vivos, y que en ella los muertos ya no cumplen ningún rol. Ahora bien, realmente a esto remite la herencia: da un poder material al pasado y transforma en desigualdades inaceptables diferencias cuyo origen antaño había podido ser legítimo.[17] Para luchar contra este mismo fenómeno y dar un

fundamento material a la idea de igualdad de oportunidades, en su Agrarian Justice (1797) Thomas Paine había propuesto establecer un fondo social financiado por una tasa sobre las propiedades heredadas que habría permitido dotar a los veinticinco años a cada ciudadano de una suma que le permitiera establecerse en la vida, y abonar a todos una jubilación mínima a la edad de cincuenta.[18]

Esta reflexión permanecerá presente en el discurso liberal a lo largo del siglo XIX. John Stuart Mill, por ejemplo, había sugerido que se fijase un límite al monto de lo que se puede adquirir gracias a la benevolencia de otro. "No veo nada censurable –había escrito– en el hecho de fijar un límite a lo que un individuo puede adquirir gracias al simple favor de sus semejantes."[19] Él también era partidario de limitar la suma de bienes que era posible heredar. La cuestión permanecerá constantemente evocada en los programas socialistas, y se elaborarán múltiples proyectos técnicos para dar consistencia a la idea de una sociedad que igualara por ese sesgo las oportunidades.[20]

Para que el individuo sea verdaderamente el amo de sus obras, por lo tanto, hay que apartarlo de su familia, tanto por la educación como por el rechazo de la herencia. En su punto límite, únicamente debía ser hijo de la sociedad. Pero también, en lo ideal, sería preciso que él mismo careciese de historia, o bien que, a la inversa, pudiese recomenzar su historia de manera permanente. Es el problema que plantea la idea de una igualación de las posiciones iniciales. Porque la vida hace que jamás exista semejante posición, que siempre haya una situación anterior que imponga sus coerciones.[21] Por consiguiente, encarar una verdadera igualdad permanente de oportunidades equivale a disolver su sentido: en efecto, ya no habría más oportunidades para tomar o esfuerzos para realizar si incesantemente se redistribuyeran medios idénticos. La igualdad de oportunidades se convertiría entonces en una simple igualdad económica. Por lo tanto, la noción también fracasa de esta manera en fundar una teoría de la justicia. Flota entre los dos polos de la mera igualdad social y de la simple igualdad de derechos. Puede guiar políticas reformadoras puntuales, pero no diseñar una verdadera filosofía social.

Consagración de las capacidades y advenimiento de un mundo jerárquico

Un mundo que estuviera únicamente gobernado por el principio meritocrático sería además el de una sociedad inflexiblemente jerárquica. El universo diseñado por los sansimonianos fue la expresión más impactante de esta ecuación. Son ellos quienes más lejos fueron en poner la supresión de la herencia y la destrucción de la forma familiar en el corazón de su doctrina. La supresión de los privilegios de nacimiento implicaba ante todo, para los discípulos de Saint-Simon, la supresión del derecho de herencia. "¡Vergüenza para la ociosidad hereditaria! ¡Honor al mérito y al trabajo!": no dejaban de repetir este eslogan.[22] Contrariamente a los socialistas que les sucederán, nunca se propusieron socializar la propiedad: lo esencial era para ellos que no pudiese transmitirse. Así, oponían la "propiedad por derecho de nacimiento" (la herencia), que querían abolir, a aquella "por derecho de capacidad", cuya legitimidad reconocían (pero sin que sea transmisible).[23] Simétricamente, habían proyectado el establecimiento de casas de educación en las cuales los niños serían únicamente educados "según sus capacidades naturales", y no según su nacimiento.[24] Le Globe, el órgano de su movimiento, reproducirá todos los días en este espíritu las tres consignas que resumen su doctrina: "Todas las instituciones sociales deben tener por objeto la mejora del futuro moral, físico e intelectual de la clase más numerosa y más pobre"; "todos los privilegios de nacimiento, sin excepción, serán abolidos"; "a cada cual según su capacidad, a cada capacidad según sus obras". Esta última fórmula es fundamental. Muestra que los sansimonianos son partidarios de un mundo estrictamente ordenado por esas capacidades que ellos estimaban objetivas. Enfantin no vacilará en decir al respecto: "Ellos creen en la desigualdad natural de los hombres, y consideran esa desigualdad como la base misma de la asociación, como la condición indispensable del orden social".[25]

A cien años de distancia, Tawney estigmatizará esta concepción que invitaba a "tener oportunidades iguales de futuro desigual".[26] Y ése también será el mensaje de Michael Young, que describirá bajo los rasgos más negros un régimen meritocrático en el cual la vieja

aristocracia de nacimiento habría dado paso a una nueva aristocracia del talento, tanto más dominadora cuanto que las condiciones de su ascenso parecerían irrecusables.[27] Es el otro atolladero al que conduce la igualdad radical de oportunidades: resulta tanto más estrictamente jerárquica en la medida que extrema su programa. Al igual que la sociedad de competencia generalizada, en consecuencia, no puede servir de base a una refundación de la idea de igualdad.

[1]. Lo que J. Rawls llama equality of fair opportunity (véase La Justice comme équité. Une reformulation de "Théorie de la justice". Trad. francesa de Bertrand Guillarme, París, La Découverte, 2003, sección 13 [trad. cast.: La justicia como equidad. Una reformulación, trad. de Andrés de Francisco, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2004].

[2]. Véase Amartya Sen, L'Idée de justice, trad. francesa de Paul Chemla, París, Flammarion, 2010 [trad. cast.: La idea de la justicia, trad. de Hernando Valencia Villa, Madrid, Taurus Ediciones, 2009].

[3]. Ronald Dworkin, "What is equality?" (Iª parte: "Equality of Welfare"; IIª parte; "Equality of Ressources"), Philosophy and Public Affairs, vol. 10, nos 3 y 4, verano y otoño de 1981. Artículos retomados en Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.

[4]. Según sus términos, una justa distribución de los ingresos debe ser ambition-sensitive y endowment-insensitive.

[5]. Es el sentido de su famoso principio de diferencia. Si las desigualdades de talentos son un hecho, los que poseen talentos superiores no deben poder sacar provecho de ellos sino a condición de que los más desfavorecidos vean también mejorada su suerte por su expresión.

[6]. "Dworkin –escribió– hizo a los partidarios de la igualdad el favor de incorporar a su visión la idea más poderosa del arsenal ideológico de la derecha anti-igualitaria: aquella de elección y de responsabilidad" ("On the currency of egalitarian justice", Ethics,

vol. 99, nº 4, julio de 1989, p. 933).

[7]. La oposición elección/azar es más exigente que aquella operada por Dworkin entre preferencias y recursos en la medida en que, para Cohen, las preferencias pueden no depender de elecciones conscientemente deliberadas.

[8]. Fuera de los escritos de G. Cohen, véanse los de John E. Roemer y de Richard J. Arneson, que profundizaron esta pista. Obsérvese que Dworkin siempre se negó a verse enrolado en estas filas y que el propio Cohen habló de mejor grado de la necesidad de establecer un "level playing field" (en otras palabras, nivelar el terreno de la competición). Sobre esta escuela, véase la síntesis de Jean-Fabien Spitz, Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale, París, Vrin, 2008.

[9]. John E. Roemer, "Equality and responsability", Boston Review, abril-mayo de 1995.

[10]. Id., "A pragmatic theory of responsability for the egalitarian planner", Philosophy and Public Affairs, vol. 22, nº 2, primavera de 1993. Sobre la percepción de la responsabilidad en este marco, véase también Samuel Scheffler, Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought, Nueva York, Oxford University Press, 2001.

[11]. Sobre este punto, véanse las fuertes observaciones de Jonathan Wolff, "Fairness, respect and the egalitarian ethos", Philosophy and Public Affairs, vol. 27, nº 2, primavera de 1998.

[12]. AP, t. LXVIII, p. 663.

[13]. "El principio de la igualdad de oportunidades –subrayó también Rawls– sólo puede ser imperfectamente aplicado, por lo menos mientras exista cualquier forma de familia" (Théorie de la justice, trad. francesa de Catherine Audard, París, Seuil, 1987, pp. 104-105).

[14]. Mirabeau, Discours sur l'égalité des partages dans les successions en ligne directe, 2 de abril de 1791, en AP, t. XXIV, pp. 510-515. Las citas que siguen están extraídas de esas páginas.

[15]. Sistema que habría sido financiado por un impuesto sobre las grandes sucesiones. Billaud-Varenne también proponía una limitación de las sucesiones. Véase el capítulo “De la propriété” de sus Éléments du républicanisme de junio de 1793 (reproducido en AP, t. LXVII).

[16]. Véase Stanley N. Katz, “Republicanism and the law of inheritance in the American revolutionary era”, Michigan Law Review, vol. 76, nº 1, noviembre de 1977.

[17]. Véase su carta de 1789 a Madison, en la cual observa de manera estupenda que “la tierra pertenece en usufructo a los vivos”.

[18]. Thomas Paine, Agrarian Justice, en The Complete Writings of Thomas Paine, ed. Philip S. Foner, Nueva York, Citadel Press, 1945, t. I, pp. 605-623.

[19]. John Stuart Mill, Principes d’économie politique (1848), trad. francesa, París, 1873, t. I, p. 264 [trad. cast.: Principios de economía política, Madrid, Síntesis, 2008].

[20]. Uno de los citados con más frecuencia en Europa a comienzos del siglo XX será el del socialista Eugenio Rignano, quien proponía gravar de distinto modo la transmisión de un patrimonio directamente constituido por el trabajo y el ahorro y la de un patrimonio resultante de una herencia, siendo el primero objeto de un impuesto del 50%, y el segundo del 100%; esto implicaba limitar la herencia a una generación. Véase su obra Pour une réforme socialiste du droit successoral, trad. francesa, París, Rieder, 1918.

[21]. Hayek hace de esta observación la piedra angular de su crítica de la igualdad de oportunidades. Véase Droit, législation et liberté, op. cit., vol. 2, p. 157.

[22]. Laurent (de l’Ardèche), “L’hérédité”, en Religion saint-simonienne. Recueil de prédications, París, 1832, t. II, p. 189. Véase sobre este tema la tesis de André Robert, Le Saint-simonisme et l’Hérédité, París 1908.

[23]. Doctrine de Saint-Simon. Exposition (première année, 1829), nueva ed. con int. y notas por Célestin Bouglé y Élie Halévy, París,

Rivière, 1924, p. 287.

[24]. Véase Abel Transon, “L’éducation”, en Religion saint-simonienne, op. cit., t. I, p. 563.

[25]. Saint-Amand Bazard y Prosper Enfantin, Lettre à Monsieur le Président de la Chambre des députés, París, 1º de octubre de 1830 (en respuesta a los ataques que se les dirigió de ser partidarios de la comunidad de los bienes). El subrayado es de ellos. J. S. Mill criticará fuertemente esta dualidad que estructura su doctrina (véanse sus Principes d’économie politique, op. cit., t. I, pp. 248-249).

[26]. R. H. Tawney, Equality, op. cit., p. 105.

[27]. M. Young, La Méritocratie, op. cit.

V

LA SOCIEDAD DE IGUALES (PRIMER BOSQUEJO)

1. De la igualdad-distribución a la igualdad-relación

2. Singularidad

3. Reciprocidad

4. Comunalidad

5. Hacia una economía general de la igualdad

1

De la igualdad-distribución a la igualdad-relación

Los límites de la justicia distributiva

La idea de igualdad de oportunidades es hoy dominante. Pero, como se ha dicho, es paradójica: en efecto, iguala en la consagración de la desigualdad. Justifica tanto más fuertemente las desigualdades de posición en la medida en que realiza su ambición de ser "real", "fuerte", "radical", etc. En este sentido, funda una teoría de la justicia como teoría de las desigualdades legítimas. Semejante abordaje no tiene nada de chocante en sí. Pero debe ser reconocido por lo que es. Para tomar la medida de su alcance y de sus límites, es importante resaltar tres de sus puntos ciegos.

La idea de igualdad de oportunidades conduce primero a disociar justicia distributiva y justicia redistributiva. Al limitarse a la formulación de las condiciones de una distribución considerada equitativa de los recursos, en consecuencia tiende a relegar y desligitimar las acciones propiamente redistributivas. Esto no tiene nada de sorprendente porque, desde un punto de vista histórico, es al proponerse explícitamente integrar algunas de las críticas más fuertes del Estado redistribuidor (acusado de alentar la irresponsabilidad y la asistencia pasiva) como la idea de igualdad de oportunidades encontró una nueva centralidad en la década de 1990. Así, esta disociación estuvo en el corazón de la visión de los principales pensadores de la "tercera vía" en Gran Bretaña.[1]

En segundo lugar, nada dice de las brechas admisibles de situaciones entre los individuos. Hasta puede llegar a justificar las

formas de enriquecimiento personal más espectaculares, con tal de que sean consideradas como fundadas en el mérito. “Nos sentimos perfectamente a gusto con personas que se vuelven escandalosamente ricas, en la medida en que paguen impuestos”, había llegado a decir Peter Mandelson, ministro de Tony Blair.[2]

La determinación del nivel mínimo de recursos que deben ser garantizados por la sociedad, por último, es exterior a su problemática. Es un abordaje en términos de compasión el que espontáneamente se yuxtapondrá a la idea de igualdad de oportunidades para tratar la cuestión, pero no un pensamiento en términos de derechos sociales. La red de seguridad última que plantean los principales teóricos de la igualdad radical de oportunidades para los individuos susceptibles de ser reconocidos plenamente responsables de sus desgracias, se acerca así más a una solidaridad de humanidad que a una solidaridad de ciudadanía, para retomar estas categorías.

Estos tres puntos ciegos tienen en común la referencia a elementos esenciales del lazo social. Ellos remiten a lo que define la forma y la calidad de una sociedad. Así, el problema es que las teorías de la igualdad de oportunidades perciban la cuestión de las desigualdades bajo el único prisma de un criterio de justicia aplicado a la evaluación de las situaciones individuales. Ahora bien, las desigualdades también tienen una dimensión propiamente societal: su nivel y sus formas son un factor determinante de la cohesión de una sociedad. La igualdad es una cuestión de vida social tanto como de justicia individual. Esto es lo que mostraron claramente los autores de The Spirit Level, al subrayar que el bienestar era un asunto de cualidad de las relaciones con el otro, de reconocimiento, de sentimiento de utilidad,[3] y que las sociedades más igualitarias eran de hecho aquellas donde los individuos tenían mejor salud y donde la delincuencia era más baja.

Las desigualdades, y éste es el punto esencial, no afectan tan sólo a los más desfavorecidos sino que tienen un efecto deletéreo para todos. Rousseau ya había puesto el acento sobre este punto en su Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, así como en sus Confesiones. La desigualdad, había mostrado, siempre es experimentada en forma solidaria, define un

estado social y produce efectos que por lo tanto corrompen a la sociedad en su conjunto. En este sentido, había hablado fuertemente de la "misma vileza" que terminaba por englobar a los ricos y a los pobres en las ciudades donde se yuxtaponían las condiciones más extremas.[4]

Así, la igualdad es una noción tanto política como económica. Concierne tanto a lo común como a lo justo. Las primeras críticas de las teorías contemporáneas de la justicia ya habían elaborado esta distinción desde la década de 1980. Pero habían puesto el acento en la oposición de los valores individuales y del ideal comunitario [communautaire], llamando a preocuparse en primer lugar por lo que era factor de identidad colectiva y de homogeneidad cultural.[5] En este caso había una manera que hoy se calificaría de "neorrepublicana"[6] de considerar en el marco de un juego de suma cero los valores atribuidos a la individualidad y aquellos que dependen de la colectividad. En forma paralela, las primeras formulaciones de las "políticas de la diferencia", igualmente críticas de las teorías de la justicia distributiva, llamaban en esa misma época a sustituir los conceptos de explotación por los de dominación y de opresión para pensar la igualdad.[7] Los principios de reconocimiento y de redistribución, de tal manera, tendían a oponerse mutuamente. De ahí, como reacción contra estos pensamientos de la diversidad, la defensa de un retorno a la visión socialdemócrata originaria como respuesta a la crisis contemporánea de la igualdad.[8]

Ahora hay que llevar a cabo la crítica y abrir horizontes en una perspectiva diferente. La idea de igualdad debe ser reformulada en una era reconocida de la singularidad. El desafío es constituir una "economía política ampliada" del lazo social que permita fundar una verdadera teoría general de la igualdad integrando sus diferentes dimensiones, con el objeto de dar bases sólidas y universalizables a las acciones reformadoras.

El espíritu de la igualdad y la sociedad sin clases

Para ello, no hay nada más urgente que volver al espíritu revolucionario de la igualdad: el de la formación de una sociedad de iguales. A todo lo largo del siglo XIX, en la era del capitalismo triunfante, una noción había servido para traducir su imperativo, la de "sociedad sin clases". En el Manifiesto del partido comunista (1848), Marx la definía como "libre asociación donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos".[9] Todas las diferentes corrientes del socialismo compartieron esta visión de una igualdad de las libertades. Nunca percibieron la igualdad en los términos de una simple aritmética de los ingresos y los patrimonios. El término "igualdad" se identificó primero en ellos con ideales de emancipación y de autonomía, y con la consecuente constitución de un mundo de hombres orgullosos, que vivieran como pares, que no conocieran desniveles que separasen o que humillen. La crítica de las desigualdades económicas siempre estuvo referida a este objetivo de una sociedad sin barreras, en la cual las diferencias entre los individuos no son creadoras de explotación, de dominación o de exclusión. Desde este punto de vista, una sociedad sin clases es una sociedad en la cual el trabajo no está sometido a poderes predadores y en la cual la dignidad de todos está garantizada. Son cualidades sociales de esta naturaleza las que se priorizan.

La expresión "sociedad sin clases" fue perfectamente evocadora en el contexto británico, allí donde el peso de la renta había estructurado más profundamente la sociedad; también allí donde múltiples barreras económicas, sociales y culturales habían constituido a las diferentes elites en una verdadera casta. Así, ella estuvo en el corazón de la perspectiva trazada por Tawney en su libro-manifiesto, Equality. "Lo insoportable –escribía– no es que un hombre pueda ganar más que otro, porque ahí donde un mismo entorno, una educación común y formas de vida compartidas crearon una atmósfera de respeto y de consideración, estos detalles contables pueden ser olvidados o ignorados. Lo intolerable es que ciertas clases puedan ser excluidas de los beneficios de la civilización de los que otros se benefician, y que el sentido de la pertenencia a una misma humanidad, que es la cuestión decisiva, sea puesta en entredicho por brechas en la situación económica."[10]

Esta perspectiva de una sociedad sin clases fue también el hilo conductor de la visión desarrollada en la década de 1950 por Anthony Crosland, el líder de los neofabianos, en The Future of Socialism. También a esto corresponde la idea de common decency desarrollada por Orwell en muchos de sus ensayos. Las expresiones utilizadas para expresar, en su Homenaje a Cataluña, la atmósfera de emancipación y de fraternidad que había experimentado en la Barcelona republicana del invierno de 1936 son a este respecto particularmente elocuentes.[11] "El aire de la igualdad" que dice haber respirado entonces había adoptado primero a sus ojos la forma de una sencillez de las relaciones sociales, de un mundo donde todos se encontraban en un mismo plano, donde el dinero no era el centro de las conversaciones, donde "nadie chupaba las medias a algún otro". "Para la inmensa mayoría de la gente –concluía–, el socialismo significa una sociedad sin clases o no significa nada en absoluto".[12] Esta idea es la que ahora hay que tratar de conceptualizar más precisamente a partir de la noción de sociedad de iguales.

El espíritu revolucionario de la igualdad se había articulado alrededor de los principios de similaridad, independencia y ciudadanía. Esto correspondía a tres maneras de concebir la relación de igualdad entre individuos. Las nociones de similaridad y ciudadanía conservan la importancia que poseían hace dos siglos. Pero en adelante deben ser ampliadas. La nueva expectativa de una igualdad de las singularidades se superpone así al proyecto original de la constitución de una sociedad de semejantes. Mientras que el sufragio universal es un hecho en todos lados, la idea de ciudadanía, por su parte, debe ser enriquecida. En efecto, el problema no es ya solamente compartir la soberanía política, también es hacer sociedad juntos. De ahí el imperativo de comunalidad. En cuanto al ideal de una sociedad de individuos autónomos, perdió ampliamente su pertinencia en un universo moderno donde el hecho de la interdependencia se impone en todos los campos. La singularidad, en parte, expresa de un modo diferente este antiguo ideal. Pero en el orden de las reglas de interacción entre individuos, es el principio genérico de reciprocidad lo que sustituyó la perspectiva más estrecha y ya no pertinente económicamente de una igualdad de mercado. Por lo tanto, es a partir de las consignas de singularidad, reciprocidad y comunalidad

como en el futuro conviene pensar la sociedad de iguales. Las páginas que siguen proponen un primer bosquejo de este trabajo de reconceptualización.

[1]. Para una visión sintética, véase Nicholas Ellison, Egalitarian Thought and Labour Politics: Retreating Visions, Londres, Routledge, 1994, así como Anthony Giddens y Patrick Diamond (dir.), The New Egalitarianism, Londres, Polity Press, 2005. En francés, véase la tesis de Jérôme Tournadre-Plancq, Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique, París, Dalloz, 2006.

[2]. El 11 de enero de 1998, frente a los computer executives de California.

[3]. Richard Wilkinson y Kate Pickett, The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always do Better, Londres, Allen Lane, 2009. Véase también Richard Wilkinson, The Impact of Inequality: How to Make Sick Societies Healthier, Londres, Routledge, 2005. Para una discusión profunda de los problemas de método planteados por estos trabajos, véase David Runciman, “How messy it all is”, London Review of Books, 22 de octubre de 2009.

[4]. Véanse a este respecto los comentarios esclarecedores de Jean Starobinski, “Tout le mal vient de l’inégalité”, Europe, nos 391-392, noviembre-diciembre de 1961.

[5]. Véase Michael Sandel, Le Libéralisme et les limites de la justice (1982), trad. francesa de Jean-Fabien Spitz, París, Seuil, 1999 [trad. cast.: El liberalismo y los límites de la justicia, trad. de María Luz Melón, Barcelona, Editorial Gedisa, 2000].

[6]. En la época, en la década de 1980, se hablaba de punto de vista “comunitario”, opuesto al abordaje “liberal”.

[7]. Véase Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference, Princeton, Princeton University Press, 1990.

[8]. En un modo caricaturesco, véanse Walter Benn Michaels, La

Diversité contre l'égalité, trad. francesa de Frédéric Junqua, París, Raisons d'agir, 2009, y, de manera más elaborada, Sheri Berman, The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's 20th Century, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, así como Tony Judt, Ill Fares the Land, Nueva York, The Penguin Press, 2010.

[9]. "El contenido real de la reivindicación proletaria de igualdad es la reivindicación de la abolición de las clases", escribirá por su parte Engels en el Anti-Dühring (París, Éditions Sociales, 1963, p. 139) [trad. cast.: El Anti-Dühring. Introducción al estudio del socialismo, Barcelona, Caepissa, 1987].

[10]. R. H. Tawney, Equality, op. cit., p. 113.

[11]. George Orwell, Hommage à la Catalogne (1938), trad. francesa de Yvonne Davet, París, Ivrea, 1995. (Véanse en particular pp. 13-15 y 110-134; las citas que siguen están extraídas de esas páginas) [trad. cast.: Homenaje a Cataluña, trad. de Noemí Rosemblatt, Buenos Aires, Reconstruir, 1996].

[12]. Obsérvese que en la década de 1990 el New Labour retomó este tema de la sociedad sin clases, pero dándole una significación mucho más débil, y sobre todo más ideológica.

2

Singularidad

La sociedad de las singularidades

La aspiración a la singularidad sólo puede tomar forma en la relación con el otro. Encontrar el sentido de su existencia en la diferencia respecto de los otros, en efecto, implica convivir con ellos. Por eso, la noción de singularidad, no puede confundirse con las de autonomía o de identidad. La autonomía está determinada por una variable de posición, estática en su esencia. La identidad lo está por variables de constitución; necesariamente heterogénea, esencialmente está dada, aunque puede evolucionar en el tiempo. Por su parte, la singularidad es definida por una variable de relación; no es un estado. La diferencia es en su caso lo que une, y no lo que separa. Suscita la curiosidad, las ganas de descubrimiento, el deseo de comprensión del otro. La igualdad de las singularidades, lejos de descansar en el proyecto de una "mismidad", implica por el contrario que cada individuo se manifiesta por lo que le es propio. En este caso, el hecho de la diversidad es el patrón de la igualdad. Ésta significa que cada uno puede encontrar su camino y convertirse en el amo de su historia, que cada uno es similarmente único.

Esta forma de igualdad define un tipo de sociedad cuyo modo de composición no es ni el del universalismo abstracto ni el del comunitarismo identitario, sino el de una construcción y un reconocimiento dinámicos de las particularidades. Este vuelco tiene implicaciones considerables. Indica que es a partir de lo que tienen en ellos de específico como los individuos en adelante quieren hacer sociedad. La valorización de la singularidad, por lo tanto, tiene una

dimensión inmediatamente social. No marca una tendencia al distanciamiento del individuo frente a la sociedad (en el sentido de un individualismo de repliegue, separador), sino que más bien funda la expectativa de una reciprocidad, de un reconocimiento mutuo. Esto conduce a una era plenamente democrática de lo social, en la que se comprueba que éste ya no está definitivamente fundado en la naturaleza y que sólo descansa en una filosofía compartida de la igualdad. En la que también la democracia como régimen ya no está disociada de la democracia como forma de sociedad.

El revelador de la discriminación

Toda singularidad se afirma con relación a aquellas que la rodean. En consecuencia, no adquiere vida y forma sino en una democracia de reconocimiento. Y la falta de reconocimiento es, al mismo tiempo, lo que socava su constitución. La discriminación es una de sus más evidentes expresiones. Se define como un tratamiento desigual de las personas en función de su origen, de su religión o de sus convicciones, de su orientación sexual, de su género, o incluso de sus discapacidades.[1] La causa del tratamiento desigual, lo que lo torna ilegítimo, radica en la asimilación negativa de una persona a una de sus características. El sujeto de la discriminación es el "individuo-categoría", la mujer, la persona de color, el homosexual. La discriminación puede ser definida de esta manera como una negación cruzada de similaridad (o de generalidad) y de singularidad; mezcla las dos dimensiones. Esto es lo que le da su centralidad como forma de negación de la igualdad en el mundo contemporáneo. Es ante todo una patología de la singularidad al asignar un individuo a una "clase de singularidad" que lo deprecia, lo disminuye. Éste, por ejemplo, es reducido a su origen étnico o a su sexo, siendo borradas u ocultadas sus otras características personales. No se lo reconoce en su personalidad auténtica, en su verdadera y plena singularidad. Por consiguiente, no es considerado como alguien. Pero también se le niega la calidad de individuo común y corriente, puesto que socialmente es encerrado en una

categoría. De esta manera, la persona discriminada doblemente es excluida: de la sociedad de los semejantes tanto como de la sociedad de las singularidades.

La discriminación es una manera propiamente moderna de producir la desigualdad. En efecto, es una perversión "interna" al universo democrático de los principios de similaridad-generalidad y de singularidad. Pero, al mismo tiempo, hace reaparecer formas antiguas de desigualdades o de exclusión bajo los modos de prácticas o incluso de reglas específicas. El quiasmo que la constituye conduce a encarar dos maneras distintas de luchar contra ella. Esta batalla, o esta corrección, en primer lugar puede tomar el aspecto de una rehabilitación de lo común y corriente. La persona discriminada aspira entonces simplemente a ser un ser humano como los otros. A esto corresponde por ejemplo la experiencia intentada en Francia de los curriculum vitae anónimos en las candidaturas a empleos. La fórmula obliga por este sesgo técnico a no considerar más que los datos objetivamente ligados al perfil del puesto involucrado, evitando que los candidatos sean remitidos a variables consideradas propicias a la discriminación (como el sexo o el origen). Esta rehabilitación también puede tomar la forma de la generalización de una norma. Considerar discriminatoria la prohibición del casamiento homosexual significa por ejemplo que la definición del casamiento como unión de un hombre y de una mujer es considerada como insuficientemente general. Por lo tanto, se le opondrá la definición del casamiento como unión de dos individuos. En un sentido opuesto, la lucha contra una discriminación puede consistir en la atribución de derechos a una categoría específica o, más ampliamente, en la valorización de un grupo en distintas formas. Se instituirá entonces, para retomar el mismo ejemplo, un derecho de los homosexuales a casarse.[2] O, en otros casos, se emprenderá de manera más prosaica acciones compensadoras del factor discriminante. Lo cual implica comprometerse en el sentido de las "discriminaciones positivas", o de las acciones correctoras que involucran a una población particular. Es una acción de rehabilitación de lo particular que equivale a volver contra ella misma la discriminación. La persona discriminada transformará entonces el factor de estigmatización en una identidad orgullosamente reivindicada o en una categoría que involucra derechos. En el primer caso, habrá que dirigirse sobre todo a las

cortes de justicia, cuya función es considerar al individuo-generalidad. En el segundo, habrá que volverse hacia el legislador que tiene el poder de producir normas que apuntan a un grupo particular.[3] Por lo tanto, hay aquí dos maneras de concebir la igualdad en un mundo enfrentado a este tipo de desigualdades que son las discriminaciones.

Por último, no es inútil observar que la lucha contra las discriminaciones puede al mismo tiempo conducir a los dos extremos contrarios del separatismo (exacerbando el proyecto de establecer normas particulares) y de la indistinción (que equivale a edulcorar el sentido de la discriminación). En el primer caso, es la forma de una similaridad identitaria, correspondiente a lo que se llamó la identity politics en Estados Unidos, lo que se pone de manifiesto. Es una respuesta a experiencias de discriminación, que de hecho constituyen grupos por la exclusión o el desprecio de que son objeto. En Estados Unidos, los líderes negros de fines de la década de 1960, en ruptura con el espíritu precedente del movimiento por los derechos cívicos, fundado en la esperanza de una integración, fueron los primeros en encarnar su modelo. Ellos respondieron a una negación de integración mediante una política separatista que los constituía como comunidad de resistencia. En ese entonces, algunos movimientos feministas radicales siguieron un desarrollo paralelo. En modos menos extremos luego se multiplicaron las comunidades de identidad, fundadas en la reivindicación de una igualdad de las “clases de particularidad”. La sociedad de los semejantes ya no fue comprendida en este marco en un modo universalizante, referido al trabajo de una igualdad agregativa, que restablece a todos los individuos en una misma humanidad al abolir aquello que los distinguía. Ella adoptó otro rostro: el de una igualdad disociativa que establecía a grupos como sujetos constituyuentes de lo social. En las antípodas de este abordaje, una visión que en Francia se califica de “republicana” conducirá a tornar abstracto de manera radical lo social. Por lo tanto, hay también en estas interpretaciones una negación cruzada de lo que caracteriza al individualismo de singularidad.

La cuestión de la igualdad de los sexos

La cuestión de la igualdad de los sexos es la clave de una historia de la igualdad, porque se sitúa en una doble encrucijada. En la de las relaciones entre singularidad y similaridad, y en la de la relación entre singularidad y diferencia. Para determinar la condición y los derechos de la mujer, su singularidad durante largo tiempo fue esencializada, naturalizada, constituyendo la base de una negación de similaridad. “Los dos sexos no son iguales, igualarlos es desnaturalizarlos”, resumía en el siglo XVIII Rétif de La Bretonne.[4] De hecho, el sexo era percibido como el equivalente de una especie, física si no moral. La mujer no era la igual del hombre, porque no era su semejante. Entre ellos se establecía una diferencia de calidad. En el momento de la Revolución Francesa, en consecuencia, a la mujer se le había negado el derecho de sufragio porque en el fondo no era considerada como un verdadero individuo.[5] Seguía siendo percibida como un simple elemento del “cuerpo familiar”, mientras que el hombre era individuo, al mismo tiempo cabeza de ese cuerpo.[6] En los albores del siglo XIX, la exclusión política de la mujer testimoniaba la doble inconclusión del individualismo revolucionario: antropológica, en cuanto al estatuto mismo de la mujer; sociológica, en cuanto a la percepción de la familia. Así, la mujer flotaba entre lo viejo y lo nuevo, entre el mundo de los individuos y el de los cuerpos. Madame de Staël había entonces expresado a la perfección este estado de cosas. “La existencia de las mujeres en sociedad es todavía incierta en muchos aspectos –escribía– […]. En el estado actual, en su mayoría no están ni en el orden de la naturaleza ni en el orden de la sociedad.”[7] Paralelamente, la diferencia entre el hombre y la mujer no era percibida como la expresión genérica de una forma de singularidad.

Si el hombre y la mujer son hoy plenamente reconocidos como semejantes, la calificación de lo que funda su igualdad, sin embargo, sigue siendo todavía sorprendentemente imprecisa. Por cierto, a los ojos de (casi) todos son individuos iguales en derechos. Pero las discriminaciones a las que están sujetas las mujeres en muchos ámbitos sugieren con claridad que la cuestión dista todavía de estar resuelta, tanto en las costumbres como en las mentalidades. Cosa que a su manera corroboran las fuertes variaciones en los argumentos que se ponen de manifiesto para defender su causa, ya

que el debate sobre la paridad fue en Francia un ejemplo de la oscilación entre visiones universalizantes y abordajes diferencialistas.[8] Para tratar el problema y salir de esta irresolución, J. S. Mill fue el primero en invitar a tratar la igualdad en la materia desde el punto de vista de la naturaleza de la relación entre los hombres y las mujeres. El desafío, subrayaba dentro de este espíritu, es la "aptitud para vivir juntos como iguales".[9] Lo cual significaba que la cuestión de los derechos de las mujeres era ante todo la de su relación con los hombres, y no solamente de su posesión en sí de atributos determinados.

Los hombres y las mujeres no existen en forma separada para luego entrar en comunicación. Sólo existen relativamente los unos a las otras.[10] Necesariamente son los unos para las otras, los unos frente a las otras, individuos-relación. Más precisamente, incluso, son susceptibles de encarnar la figura más ejemplar de una igualdad de las singularidades. "En la diferencia de los sexos –dice de manera sugestiva Étienne Balibar– nos enfrentamos con un suplemento de singularidad […]. La igualdad no es aquí la neutralización de las diferencias (la igualación), sino la condición y la exigencia de la diversificación de las libertades."[11] Precisamente de eso se trata. El individualismo de singularidad encuentra por esa razón su manifestación más fuerte y más ejemplar en la relación de género. La distinción de sexo es la clave de una profundización del ideal igualitario. Es el laboratorio de un entrelazamiento que debe reforzarse entre similaridad y singularidad. Profundización que, en consecuencia, implica la puesta a distancia de la abstracción republicana tanto como de la idea de una indistinción venidera de los sexos.[12]

Ética y política de la singularidad

La constitución de una sociedad de las singularidades implica en primer lugar dar a los individuos los medios de su singularidad. Esto conduce a una redefinición de las políticas sociales. Más allá de las transferencias monetarias pasivas, que tienen una dimensión

compensadora de la pérdida, de la insuficiencia o de la ausencia de un ingreso (subsidios por desempleo, ingresos de inserción, impuesto negativo, etc.), resulta prioritario equipar a los individuos, darles los medios de la autonomía. Esta pista no tiene nada de original. Ella es justamente explorada en una vasta literatura desde mediados de la década de 1990, sobre todo por aquellos que forjaron la noción de capacidades (Martha Nussbaum y Amartya Sen) o incorporaron la teoría del capital humano en una redefinición de las instituciones públicas, sobre todo la escuela o el sistema de salud (Gøsta Esping-Andersen).

Estas diferentes perspectivas, en cuyo detalle no es necesario entrar aquí, tienen en común percibir las políticas sociales como dispositivos de constitución del sujeto. Su objetivo es arrancarlo de las herencias y las situaciones que limitan su horizonte, lo encierran en su condición y lo privan de la posibilidad de otorgarse un porvenir. Las políticas que se desprenden de este objetivo se ubican hoy, la mayoría de las veces, en las filas de una concepción ampliada de la igualdad de oportunidades. El camino en este campo ya está trazado, aunque subsistan las resistencias de los partidarios de una más estrecha igualdad legal de oportunidades. El problema es el de los medios consagrados a la implementación de las políticas que a esto se vinculan. Naturalmente son onerosas, dado que descansan en una personalización de la acción pública, deviniendo su objeto la historia de cada individuo y no ya solamente el tratamiento administrativo de poblaciones determinadas.[13] Para ser financiado, este sobrecosto inevitable debe aparecer como socialmente legítimo. La implementación de una política activa de la singularidad, por lo tanto, no puede separarse de las políticas de la reciprocidad y de la comunalidad cuyos contornos vamos a examinar.

La ruptura que marca esta personalización de la acción pública tiene una consecuencia mayor: confunde la línea divisoria entre el trabajo asociativo y caritativo y la acción pública. El nuevo Estado-servicio o Estado-capacitante (enabling State), al no ser ya solamente un distribuidor de subsidios y un administrador de reglas universales, se ve llevado de diversas maneras a penetrar en la vida de los individuos, a evaluar sus conductas. La noción misma de derechos resulta redefinida mientras que es implicada la

formulación de las condiciones de la libertad y de la autonomía.

Si los derechos sociales son percibidos en el modelo de los derechos civiles y de los derechos políticos, se dirigen al individuo universal y por lo tanto son constituidos por posibilidades automáticas e incondicionales de acceso a subsidios o servicios. En este marco, toda individualización es imposible e impensable. No hay más que una manera de salir de esta aporía: apoyarse en la noción de derecho procedimental[14] que razona el término de equidad de tratamiento (equidad significa aquí derecho igual a un tratamiento equivalente) y permite tener en cuenta al individuo singular. El desarrollo de un derecho procedimental de esta naturaleza corresponde a un nuevo estado de las relaciones entre el individuo y la sociedad. El derecho subjetivo clásico, tal como fue formulado por los teóricos del derecho natural en el siglo XVII, tuvo por ambición proteger al individuo del dominio de los poderes, constituir su autonomía como manera de mantener a distancia. Los derechos del hombre marcan por eso una separación, delimitan una frontera inviolable, tras la cual el individuo puede albergarse.

Los derechos sociales fueron concebidos originariamente sobre el modelo de este derecho subjetivo. Es una manera de encarar el derecho que no es ya adecuado cuando su objeto se convierte en el fondo en la relación social misma. Ahora bien, esto es realmente lo que está en juego con la constitución de una sociedad de singularidades. Esta cuestión casi no fue encarada. La movilización de la noción de care sirvió para esquivarla, situando en un terreno no jurídico la cuestión de la atención a las situaciones particulares. Esta noción ciertamente subraya, con justa razón, que los principios de justicia no pueden bastar para fundar una sociedad humana, y que es necesario distinguir dos dimensiones de la ética: la elaboración de reglas justas, por una parte (polo de la generalidad), y la determinación de comportamientos de atención al prójimo, por la otra (polo de la particularidad). Pero esta comprobación también debe conducir a reconstruir las nociones mismas de derecho social y de política pública.[15] Hay que prestar atención a la singularidad en las políticas públicas y no contentarse con encarar una gestión separada de lo particular y lo general.

Esta nueva percepción de los derechos sociales y de la acción

pública implica tener en cuenta los nuevos riesgos y las nuevas injusticias que puede acarrear. Mientras se permanezca en el marco de los derechos sociales clásicos, la automaticidad de las prestaciones puede adaptarse a una gestión de tipo administrativo, garante de la igualdad de todos. Una gestión más individualizada, portadora de una forma de judicialización de lo social, sólo es aceptable si se establecen procedimientos para limitar las posibilidades de tratamiento arbitrario del individuo por los trabajadores sociales. Éste debe poder impugnar una decisión de manera simple. Sin llegar hasta la institución de jurisdicciones organizadas que inducirían el riesgo de contenciosos difíciles de administrar, mecanismos de representación de los "usuarios de lo social", de publicidad de los principios de intervención de los organismos sociales o de procedimiento rápido (por ejemplo con la presencia de mediadores en ciertas instituciones), serían útiles si se establecieran. Con esta condición, la individualización de lo social alejará el espectro de un retorno insidioso a formas de paternalismo arcaico.

Esta cuestión nos invita a tener en cuenta las posibles ambigüedades de la singularidad. Esta última, en efecto, corresponde a una realización del individuo, al mismo tiempo que puede ser vuelta contra él. Lo vemos con claridad en la empresa contemporánea. Su funcionamiento requiere el involucramiento de cada uno con lo que tiene de específico. Pero este reconocimiento de la persona con todo cuanto la constituye como propio a menudo se refuerza con un imperativo que obliga a comprometerse en cuerpo y alma. "¡Sean autónomos!", "¡sean responsables!", "¡tomen iniciativas!": estos llamados a la realización de los individuos en adelante son también órdenes. Terminan por encorsetarlos en lo que los psicólogos llamaron un double bind, una forma de lazo contradictorio con la gente y con las cosas, factor de estrés y de presión mental. Al mismo tiempo, la individualización-emancipación se relaciona de manera confusa con una individualización-fragilización.[16] Esto indica que la construcción de la singularidad es un combate. Ni siquiera es exagerado considerar que se convierte en uno de los nuevos objetos de la lucha de clases. Precisamente por eso, las batallas por el respeto, la dignidad, la integridad, la no discriminación, el reconocimiento, la posibilidad de construir su historia, constituyentes de la realización de una igualdad de las

singularidades, deben seguir siendo llevadas a cabo.

[1]. Para una reflexión jurídica esclarecedora, véase Danièle Lochak, “Réflexions sur la notion de discrimination”, Droit social, noviembre de 1987.

[2]. Obsérvese que, en materia electoral, el derecho francés optó por esta vía frente a las mujeres. La Constitución de 1946 dice así que la mujer tiene el derecho de voto, y no que todos los individuos mayores pueden votar. En consecuencia, no es la mujer-individuo la que fue enfocada.

[3]. Sobre esta dualidad, véase en Francia la elección de la remisión al legislador del tratamiento de la cuestión del casamiento homosexual.

[4]. Rétif de La Bretonne, Les Gynographes, ou Idées de deux honnêtes femmes sur un projet de règlement proposé à toute l’Europe pour mettre les femmes à leur place, et opérer le bonheur des deux sexes, La Haya, 1777, p. 41.

[5]. Sobre este punto remito a mis exposiciones en Le Sacre du citoyen, op. cit.

[6]. De ahí la idea de que el sufragio masculino tenía una dimensión orgánica de representación de la familia.

[7]. Germaine de Staël, De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales (1800), 2ª parte, cap. 4, “Des femmes qui cultivent les lettres”, en Œuvres complètes de madame la baronne de Staël-Holstein, París, 1838, t. I, p. 301.

[8]. Véase Laure Bereni y Éléonore Lépinard, “‘Les femmes ne sont pas une catégorie’. Les stratégies de légitimation de la parité en France”, Revue française de science politique, vol. 54, nº 1, febrero de 2004, así como Joan W. Scott, Parité ! L’universel et la différence des sexes, trad. francesa de Claude Rivière, París, Albin Michel, 2005.

[9]. John Stuart Mill, De l’assujettissement des femmes, trad.

francesa de Émile Cazelles, París, Avatar, 1992, p. 89 [trad. cast.: El sometimiento de las mujeres, trad. de Alejandro Pareja Rodríguez, Madrid, Editorial Edaf, 2005].

[10]. Véase en esta perspectiva Irène Théry, La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité, París, Odile Jacob, 2007. Justamente, ella considera el género como una "modalidad de las acciones y las relaciones" (p. 447).

[11]. Étienne Balibar, La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009, París, PUF, 2010, p. 83.

[12]. Perspectiva que había abierto Simone de Beauvoir en El segundo sexo, al considerar que la diferencia de los sexos estaba destinada en el porvenir a perder toda significación, y así los hombres y las mujeres se volverían "realmente semejantes".

[13]. Véanse sobre este punto mis exposiciones en La Nouvelle Question social, op. cit.

[14]. Véase Jacques Lenoble y André Bertin, Dire la norme. Droit, politique et énonciation, París, LGDJ, 1990.

[15]. Para una tentativa en esta dirección, véase Frédéric Worms, Le Moment du soin. À quoi tenons-nous ?, París, PUF, 2010.

[16]. Sobre esta ambigüedad, véase Robert Castel, "L'autonomie, aspiration ou condition", comentario de la obra de Alain Ehrenberg, La Société du malaise, París, Odile Jacob, 2010 (www.laviedesidees.fr, 26 de marzo de 2010), y la respuesta de este último, "Société du malaise ou malaise dans la société" (ibid., 30 de marzo de 2010).

3

Reciprocidad

Interés, altruismo, reciprocidad

El paradigma todavía dominante en las ciencias sociales para explicar los comportamientos humanos es el de la elección racional. Postula que los individuos buscan maximizar su interés personal y que toman sus decisiones sobre la base de una evaluación comparativa de los costos y beneficios que son susceptibles de implicar para ellos. Semejante visión del homo œconomicus tiene la ventaja de prestarse fácilmente a la modelización. De ahí su atractivo, sobre todo para quienes aspiran a dar la apariencia de un rigor matemático al análisis de los hechos sociales. Los ejemplos de su fragilidad, sin embargo, abundan. Por ejemplo, ¿cómo explicar la participación en el voto si uno se contenta con subrayar que la importancia de una papeleta es desdeñable, mientras que el hecho de desplazarse hasta las urnas tiene un costo real en términos de tiempo o de información? O ¿por qué incluso privarse de cierta comodidad siguiendo consignas de restricción del consumo de agua en verano? Si los individuos no tomaran sus decisiones sino de manera racional e interesada, según la teoría, no votarían, y en cualquier circunstancia tendrían un comportamiento meramente egoísta. Por lo tanto, hay otros factores explicativos de la acción que se tienen en cuenta.

Numerosos trabajos exploraron en esta dirección las figuras de la racionalidad limitada y del desinterés.[1] También se consagró una vasta literatura a la cuestión del don y del altruismo,[2] en una perspectiva tanto antropológica como económica, sociológica, moral, incluso biológica. Así, hace un siglo, Piotr Kropotkin, la gran

figura del anarquismo, zoólogo de formación, había sido uno de los primeros en llamar la atención sobre la importancia de los comportamientos cooperativos en las especies animales, refutando las interpretaciones "liberales" de Darwin.[3] Desde entonces, múltiples investigaciones en biología de la evolución profundizaron la cuestión,[4] al mismo tiempo que se multiplicaron las obras consagradas a la empatía a partir del estudio de ciertos comportamientos animales.[5] Las ciencias sociales, por su parte, progresivamente concedieron una atención creciente a la noción de reciprocidad.

En efecto, la observación muestra que el hombre no es ni totalmente egoísta ni verdaderamente altruista. Siempre es un compuesto, variable según los individuos y las circunstancias, de esos dos elementos. Pero, en cambio, es esencialmente recíproco. Se habló así de homo reciprocus o de homo reciprocans.[6] La reciprocidad puede ser definida como igualdad de interacción. Ella presenta el mismo carácter que la igualdad procedimental, de la que Tocqueville consideraba que era la única regla admisible por todos en un mundo donde cada uno quiere elevarse al mismo tiempo.[7] Del mismo modo, la reciprocidad es la regla que crea consenso, porque descansa en un principio de equilibrio en las relaciones sociales. En este sentido, se ha dicho, constituye una norma social y cultural esencial, tan universal como lo es el tabú del incesto.[8] El equilibrio que la constituye puede organizarse en dos modos: el del intercambio o el de la implicación.

La reciprocidad de intercambio es la que fue más clásicamente estudiada desde el tratado fundador de la Ética a Nicómaco. Esta idea de una relación que se realiza volviéndose en sentido inverso (es lo que significa reciprocus en latín) puede limitarse a transacciones materiales –una de cuyas modalidades es el principio de la igualdad de mercado– o ampliarse a bienes simbólicos y operarse en el modo del don y de la obligación del contra don. Ciertamente, hay una diferencia entre el intercambio mercantil clásico y las "prestaciones totales" cuya descripción y teoría hace Mauss en su Ensayo sobre el don. Pero sin embargo, realmente se trata en ambos casos de una misma figura de reciprocidad que implica un justo reparto, una circulación de elementos entre individuos.

La reciprocidad de implicación remite a otro tipo de paridad. Tiene por objeto la relación social misma: ella es simultáneamente producción y consumo de esta relación. Puede adoptar la forma de una coproducción de bienes relacionales o de una paridad de compromiso en la vida social.

La producción y el consumo de los bienes relacionales

Simmel subraya en uno de sus ensayos que “el ojo recibe una función sociológica totalmente única en su género: la ligazón y la acción recíproca de los individuos que se encuentran a la vista uno del otro”.[9] Cuando dos miradas se cruzan, explica, en efecto se trata de una reciprocidad directa, absolutamente pura. El lazo social que se teje tiene primero la característica de disolverse inmediatamente en el momento de su operación. También tiene la particularidad de no poseer ningún soporte objetivo, a diferencia de la palabra pronunciada u oída, por ejemplo, que existe en sí misma. Es un lazo frágil, y basta con una brecha imperceptible fuera de la línea entre los dos rostros para que sea enteramente destruido, sin dejar ninguna huella de su existencia fugitiva. La mirada intercambiada es perfectamente recíproca, en el sentido en que “no se puede asir por la mirada sin darse también uno mismo”. Constituye una forma modesta pero ejemplar de lo que se llama un “bien relacional”.

La noción de bien relacional es reciente en sociología. Apareció en la década de 1980 bajo las plumas de Martha Nussbaum y Carole Uhlaner.[10] Fue forjada para designar bienes que no pueden ser poseídos sino al ser compartidos –en consecuencia, no pueden ser consumidos en forma individual–, y cuya producción y consumo son simultáneos. La amistad o el amor son de este orden. Pero son bienes electivos, no son universalizables: no se puede ser el amigo o el amante de todos. El respeto y el reconocimiento, en cambio, lo son, aunque su expresión de múltiples maneras. Por lo tanto, son bienes propiamente sociales, fundados en el principio de una relación de reciprocidad. Estos últimos bienes son particularmente

valorizados en un mundo de la singularidad. En efecto, permiten que una multitud de seres singulares hagan sociedad al tiempo que son plenamente ellos mismos. Más aún, hacen de una atención a la singularidad el principio de una relación de igualdad. Por lo tanto, es esencial promoverlos y protegerlos. Y a la inversa, considerar su destrucción o su erosión como un ataque mayor a la vida común y a los derechos de los individuos. La ley, en consecuencia, debe sancionar severamente las formas de desprecio, de humillación, de acoso que atentan contra la dignidad y la igualdad.

La reciprocidad como igualdad de implicación

La reciprocidad se ejerce también en la forma de un equilibrio de los compromisos en la vida social. El homo reciprocans no aspira a una estricta igualdad económica-aritmética (igualitarismo), difícil de concebir en un mundo de la singularidad. Tampoco apunta a una igualdad-independencia, fuera de alcance en una economía compleja. En cambio, es particularmente sensible a una igualdad de compromiso en la sociedad. Ésta corresponde a prestar atención a que los derechos y los deberes sean los mismos para todos, y por lo tanto a rechazar por todo cuanto rompe la igualdad de las relaciones que los individuos mantienen con las instituciones y las reglas. De tal manera, se expresa en un modo principalmente negativo, como rechazo del free-riding, de los favores ilícitos, de los comportamientos que conducen a algunos individuos a “aprovechar el sistema”, de las medidas que sólo benefician a algunos. En efecto, de esta manera es como se percibe el equivalente moderno de los privilegios. Éstos ya no están constituidos por exenciones legales y distinciones de nacimiento, sino por formas de asimetría en la relación con las reglas y las instituciones.

Semejante redefinición de la noción de privilegio es adosada a una representación ampliada de los derechos y los deberes. Los derechos, para empezar por ellos, ya no son solamente considerados como normas abstractas que se imponen a todos, o prerrogativas que poseerían los individuos, a la manera de un capital de

posibilidades individuales del que cada uno estaría dotado y tendría el pleno dominio. También son remitidos a la espera de una reciprocidad; tienen una función de institución de lo social. Por consiguiente, la exigencia de una igualdad formal ante la ley no se separa ya de la preocupación por una igualdad real en el uso de las reglas que contribuyen al establecimiento de un espacio cívico. Así, los derechos componen el principio constituyente de una sociedad de iguales. Siempre son relacionales, ya se trate de derechos-libertades o de derechos-créditos. Los derechos son facultades y capacidades que se confieren mutuamente los individuos para hacer sociedad sobre la base de la libertad y de la responsabilidad de cada uno. El Estado no es más que el garante y el ordenador de esas relaciones, que tienen su propia consistencia. Los "deberes", es decir, las obligaciones, también deben ser percibidos en esta misma perspectiva. No pueden ser únicamente comprendidos como coerciones y límites puestos por el poder público a la libertad de los individuos, ni como simples mandatos morales para conformar comportamientos personales a valores colectivos. También ellos tienen una índole relacional y son elementos de institución de lo social. Al mismo tiempo, derechos y deberes no pueden ya ser percibidos como fuerzas contrarias sometidas a los poderes concurrentes de la autonomía de los individuos y de la coerción social. Son dos medios convergentes y complementarios de producir una sociedad de reciprocidad, en la cual pueden consolidarse de concierto el compromiso y la individualidad de cada uno.

Tocqueville ya había observado que el egoísmo era el "óxido de las sociedades".[11] Hoy podría decirse que el mayor agente de su corrosión es la ausencia de reciprocidad. Así, numerosos estudios experimentales condujeron a subrayar que el compromiso de los individuos en la sociedad era condicional, dependiente de la percepción que tenían del compromiso de los otros. Y, de manera más precisa, que estaban dispuestos a contribuir resueltamente en empresas o en gastos colectivos si tenían la sensación de que todos los ciudadanos estaban en la misma disposición de ánimo.[12] De ahí surgen, a la inversa, las formas de retiro, directo o larvado, que provocan lo que es percibido como una ruptura de la reciprocidad. La impresión más fuerte de ser confrontado con la desigualdad deriva así en el mundo contemporáneo de la comprobación de que hay intolerables diferencias de comportamiento en la relación con

las reglas, o bien que existen insoportables variaciones en la forma en que los individuos son tratados por las instituciones. Es la sensación de que hay dos pesos y dos medidas, y de que cada uno está "solo al jugar el juego" en un mundo donde muchos encuentran el medio de arreglarse con las reglas o utilizar en su provecho a las instituciones. Richard Sennett habla en este sentido del "odio que tiene la sociedad moderna por el parasitismo".[13] Este sentimiento se encuentra en el corazón de la producción de la desconfianza social; desconfianza que, a su vez, alimenta la crisis de legitimidad del Estado providencia y la fuga ante el impuesto. Se traduce igualmente en la tendencia a la trivialización de los fraudes[14] o la mayor tolerancia frente a la pequeña corrupción,[15] como si estas transgresiones fueran modos de compensación justificables de situaciones iniciales que se consideran desequilibradas. De tal manera, la desconfianza produce una mezcla de resentimiento generalizado y de disolución simultánea del civismo.

El sentimiento de ruptura de la reciprocidad apunta hoy de manera particularmente sensible a los dos extremos de la escala social. Frente a los más ricos está la comprobación objetiva de que ellos contribuyen proporcionalmente menos que los otros al esfuerzo colectivo y de que a menudo encuentran el medio de sustraerse a la regla común y sobre todo al impuesto, ya sea que se beneficien con exenciones legales específicas o que tengan los medios de volver en su provecho una maraña de disposiciones complejas. Pero existe también, frente a aquellos que están abajo de esta escala, una sospecha de beneficios indebidos que se difunde insidiosamente, ya sea que el régimen de asistencia sea considerado demasiado favorable o demasiado laxo, o que se sospeche que los individuos hacen un uso fraudulento de los procedimientos de atribución de una ventaja social. Realidad y fantasías se mezclan de manera indisoluble en esta doble desconfianza para presentar el cuadro de un problema sociológico y de un problema político.

En términos sociológicos, el malestar de las clases medias y de las clases populares activas está en juego en lo que es percibido como una crisis de la reciprocidad. Ellas se consideran como doblemente penalizadas, no lo suficientemente desfavorecidas para beneficiarse con ciertas ventajas del Estado providencia, y no lo suficientemente ricas para gozar de las facilidades, fiscales y otras, ofrecidas a los

mejor provistos. Pero esto también tiene una consecuencia política mayor, al nutrir el basamento de los rencores sobre el cual se apoyó la extrema derecha en su progresión en Europa. Su mecanismo esencial, en efecto, es atizar y manipular las frustraciones ligadas a ese sentimiento difuso de ruptura de reciprocidad con un discurso que pone simultáneamente en la picota a elites cebadas de privilegios y a inmigrantes acusados de ser los principales beneficiarios de la solidaridad nacional.

Hacia una política de reciprocidad

Si la ruptura de reciprocidad es el motor de la desconfianza social y por tanto de la resistencia a un desarrollo de la solidaridad,[16] no hay nada más urgente que hacer de su restablecimiento una de las claves de la marcha hacia una sociedad de iguales. A este respecto, se requiere una doble acción de replanteamiento de los mecanismos de solidaridad y de retorno a políticas universales. Para separar la ilusión y la realidad acerca de las asimetrías de tratamiento entre individuos y grupos, ante todo se necesita un mejor conocimiento social de los hechos. La igualdad-reciprocidad, en efecto, descansa en primer lugar en una igualdad de tratamiento y de compromiso. A partir del momento en que las desigualdades de situaciones en la materia no son claramente establecidas, la máquina de fantasías es libre de levantar vuelo y producir sus efectos deletéreos. Por lo tanto, es esencial la transparencia estadística en el orden fiscal y social para permitir que el debate democrático se ejerza de manera justa y útil. Al mismo tiempo, es necesario que los usos abusivos o fraudulentos de la máquina fiscal-social sean vigorosamente perseguidos para que la confianza no se destruya. El problema no es estigmatizar o sospechar a priori de ciertos individuos, sino hacer que los principios de reciprocidad de implicación y de igualdad de tratamiento permanezcan vivos a los ojos de todos. Es decisivo velar para que los derechos sociales permanezcan inscritos en el proyecto de constitución de una sociedad de iguales.

La pérdida progresiva de universalismo del Estado providencia

también contribuyó a socavar progresivamente sus fundamentos. Este proceso se desarrolló de manera insensible a partir de la década de 1980. Las dificultades crecientes de financiamiento contribuyeron poco a poco a reemplazar su precedente definición por la de un "Estado providencia selectivo". En consecuencia, son los "excluidos" los que se convirtieron en los objetivos privilegiados de sus intervenciones y de sus operaciones de redistribución, transformándolo cada vez más en un Estado de asistencia. La preocupación por la reducción de las desigualdades al mismo tiempo se empequeñeció para focalizarse en el tratamiento de la pobreza. El tratamiento de esta última es por cierto esencial, pero el enfoque democrático de una sociedad de iguales debe ser más amplio. Es también otra manera de plantear la cuestión de las clases medias.

[1]. Véase el Traité critique de l'homme économique, de Jon Elster, t. I: Le Désintéressenent, y t. II: L'Irrationalité, París, Seuil, 2009 y 2010.

[2]. Para un primer abordaje de conjunto, véase Serge-Christophe Kolm y Jean Mercier-Ythier (dir.), Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity, vol. 1: Foundations, y vol. 2: Applications, Amsterdam, North-Holland, 2006. Véase en Francia el papel de la Revue du MAUSS para hacer conocer los trabajos sobre el tema.

[3]. Véase Pierre Kropotkine, L'Entraide, un facteur de l'évolution, trad. francesa, París, Hachette, 1906 [trad. cast.: El apoyo mutuo. Un factor de evolución, Buenos Aires, Vi-Da Global, 2011].

[4]. Para un enfoque reciente, véase Oren Harman, The Price of Altruism: George Price and the Search for the Origins of Kindness, Nueva York, Norton, 2010.

[5]. Véase por ejemplo Frans de Waal, L'Âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire, París, Les Liens qui libèrent, 2010 [trad. cast.: La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria, trad. de Ambrosio García Leal, Barcelona, Tusquets Editores, 2011].

[6]. La primera expresión se encuentra en Howard P. Becker, Man in Reciprocity, Nueva York, Praeger, 1956, y la segunda en Samuel Bowles y Herbert Gintis, “Is equality passée? Homo reciprocans and the future of egalitarian politics”, Boston Revue, diciembre de 1998-enero de 1999, así como también en Ernst Fehr, cuyos trabajos en psicología y en economía experimentales fueron decisivos sobre el tema (véase en particular Ernst Fehr y Simon Gächter, “Reciprocity and economics: the economic implications of homo reciprocans”, European Economic Revue, vol. 42, nº 3-5, mayo de 1998).

[7]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. II, p. 93.

[8]. Alvin W. Gouldner, “The norm of reciprocity: a preliminary statement”, American Sociological Review, vol. 25, abril de 1960, p. 171.

[9]. Georg Simmel, “Excursus sur la sociologie des sens”, en Sociologie, op. cit., p. 630. Ibid para la cita siguiente.

[10]. Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Nueva York, Cambridge University Press, 1986 de Antonio Ballesteros González, Madrid, A. Machado Libros, 1995]; Carole Uhlaner, “Relational goods and participation: incorporating sociability into a theory of rational action”, Public Choice, vol. 62, nº 3, 1989. Véase también Pierpaolo Donati, Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences, Londres, Routledge, 2010.

[11]. Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, op. cit., t. I, p. 214.

[12]. Véase Dan M. Kahan, “The logic of reciprocity: trust, collective action and law”, en Herbert Gintis, Samuel Bowless, Robert Boyd y Erns Feht, Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life, Cambridge, MA, MIT Press, 2006.

[13]. Richard Sennett, Respect : de la dignité dans un monde d’inégalité, trad. francesa de Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Albin Michel, 2003, p. 77. “Si la sociedad teme el derroche –prosigue–, todavía más teme –en forma racional o no– ser chupado hasta la

médula por demandas injustificadas" (ibid., p. 78) [trad. cast.: El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad, trad. de Mario Alberto Galmarini, Barcelona, Editorial Anagrama, 2009].

[14]. Véase "Les assureurs s'alarment de la banalisation des fraudes", Le Monde, 30 de enero de 2011.

[15]. Véase Pierre Lascoumes, Une démocratie corruptible. Arrangements, favoritisme et conflits d'intérêts, París, La République des idées/Seuil, 2011.

[16]. Sobre el establecimiento de este lazo, véase Christina Fong, Samuel Bowles y Herbert Gintis, "Strong reciprocity and the Welfare State", en S.-C. Kolm y J. Mercier-Ythier (dir.), Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity, vol. 2, op. cit.

4

Comunalidad

Hay dos maneras de considerar la ciudadanía: como un conjunto de derechos o bien como una forma social. La dimensión jurídica es la más familiar. El ciudadano es para nosotros, ante todo, el individuo miembro de una colectividad protegido por las leyes de esta última. Es también, en una base restringida a la población que alcanzó la mayoría de edad, el miembro del soberano que ejerce como tal su derecho de voto. Este aspecto jurídico de la ciudadanía política es esencial, a tal punto fue necesario, en todas partes del mundo, batallar por el sufragio universal. Permanece siempre funcionalmente en el corazón del régimen democrático, aunque se haya trivializado y ligado cada vez más a la expresión de un desencanto.

La ciudadanía civil, en cambio, no dejó de imponer su centralidad creciente, indexada como estuvo por la constitución del individuo por los derechos del hombre. Pero la ciudadanía no se reduce a eso. Es también una forma social. El ciudadano, en ese marco, no es ya solamente el individuo dotado de derechos personales, también es definido por su relación con los otros: por eso se percibe como conciudadano. La etimología de la noción de civis, tal como la describió Émile Benveniste, es particularmente esclarecedora.[1] El latín civis, recordó, es en su origen un término de compañeros de oficio que implicaba una comunidad de hábitat. Estaba asociado a un valor de reciprocidad. Es así un término de orden relativo, como lo testimonia su cercanía con la raíz de las palabras sánscritas y germánicas que designan al amigo, el pariente o el aliado. El civis era el conciudadano comprometido con sus pares en la construcción de una civitas, de un mundo común. A esta dimensión de la ciudadanía como forma social se la puede llamar comunalidad, para distinguirla de su otra dimensión jurídica.

La desnacionalización de las democracias (I): la era de las secesiones y los separatismos

El sentido de la comunalidad había sido indisociable de la expresión de los derechos del hombre y del ciudadano en la era de las revoluciones norteamericana y francesa; también había estado en el corazón de la idea de igualdad-relación. Hoy comprobamos que se ha alejado de ella, atrofiándose de manera espectacular. ¿Tiene la culpa un individualismo que se ha olvidado del interés general? ¿Una omnipotencia de los derechos del hombre que eclipsó la preocupación por lo político? Puede ser tentador plantear la cuestión en estos términos. Alguien como Michel Houellebecq acreditaba de manera impactante esta hipótesis en el momento en que recibía su premio Goncourt, en el otoño de 2010. "Yo no soy un ciudadano y no tengo ganas de serlo –había dicho entonces–. Uno no tiene deberes respecto de su país, eso no existe. Somos individuos, no ciudadanos ni súbditos. Francia es un hotel, nada más."[2] Estas palabras son las de una época donde aparentemente ya no hay necesidad vital de defender el hecho colectivo, donde la idea de comunidad de prueba, en base a experiencias compartidas, no parece ya imponerse de manera evidente.

Pero cuando uno se focaliza solamente en esa oposición del individualismo y de lo político, del interés egoísta y de la atención en el interés general, se pasa por alto lo esencial para caracterizar el tiempo presente. En efecto, esta oposición no dejó de constituir el principio de una tensión que opera desde el origen en las sociedades democráticas, tensión cuya expresión fue regulada de manera permanente por las variaciones de las desgracias padecidas o las dichas experimentadas en común. El hecho de que, en este comienzo del siglo XXI, por lo menos en Europa y en América, nos encontremos en un momento de relativamente débil apego a los valores colectivos, debe ser resituado en una historia larga de esta tensión. La cuestión de época está en otra parte. Reside en lo que propongo llamar el proceso de desnacionalización de las democracias.

Este proceso se traduce en el hecho de que los fundamentos sociológicos –y casi antropológicos– del vivir-juntos han sido alcanzados. Lo testimonia, en primer lugar, lo que se puede llamar la secesión de los ricos, vale decir, el hecho de que la franja mejor provista de la población vive fuera del mundo común. Los exiliados fiscales constituyen su ilustración más impactante. En efecto, abiertamente hacen secesión, retirándose materialmente de la solidaridad nacional. Siguen siendo jurídicamente ciudadanos, pero ya no son parte interesada de la comunalidad. En la Antigüedad, el Código teodosiano fustigaba a los anacoretas fiscales, designando así a aquellos que se liberaban de sus obligaciones sociales abandonando la ciudad donde tenían sus lazos y, como los monjes, se convertían en individuos fuera del mundo. Estos exiliados no son en cada país más que algunos miles o algunas decenas de miles. Pero por los nombres que llevan, ligados con grandes empresas o carreras deportivas y artísticas de primer plano, se han convertido en el símbolo más flagrante del separatismo en marcha. Más allá de este caso particular extremo, la distancia tomada por el 1% más rico con el resto de la población creó más ampliamente las condiciones de un divorcio explosivo. Todo ocurre como si se hubiera vuelto al tiempo de las “dos naciones separadas y hostiles” que en la Europa de mediados del siglo XIX había dado la señal de la entrada en un nuevo ciclo revolucionario.

El fenómeno de la polarización de las riquezas, sin embargo, no debe llevarnos a reducir la comprensión de las metamorfosis de lo social solamente a la oposición de los ricos y los excluidos. El mecanismo de los separatismos que está en marcha también se multiplicó y se diseminó en la totalidad del cuerpo social. Precisamente, en todos los niveles de la escala social se desarrollaron comportamientos de exclusión y de distinción, como lo mostró Éric Maurin en Le Ghetto français.[3] Hay así un gran movimiento de recomposición de las identidades colectivas en el modo de una sementacion del sentimiento de proximidad que está en marcha en las sociedades contemporáneas. Los economistas hablaron de apareamientos selectivos[4] para caracterizar esta tendencia a la constitución de grupos que comparten las mismas características. La noción de similaridad resultó así redefinida. Ya no remite a la idea inicial de una igualdad general de las condiciones en la escala de un mismo espacio. Se difractó y se

redujo a la expresión de características estrechamente socioculturales. Perdió de tal modo su dimensión antropológica y propiamente democrática, para expresar un simple contenido de clase. Si hay una evolución sociológica mayor que caracterice a las sociedades contemporáneas es la de ese separatismo social generalizado, y no el progreso difuso de un "individualismo" invasor y culpable.

Esta dislocación de lo común en una yuxtaposición de similaridades selectivas y segregativas construidas sobre un conjunto de reglas implícitas de evitamiento se manifestó de manera particularmente visible en la organización del espacio urbano. Es el territorio el que se ha convertido en el indicador más evidente de las nuevas desigualdades. En numerosos países, las gated communities,[5] conjuntos residenciales cerrados, se multiplicaron. La diversidad social se expresa así cada vez más como una yuxtaposición de espacios homogéneos y aislados unos de otros. Por ejemplo, pudo verse en el caso norteamericano que el país estaba estructurado por una gran división del territorio que recortaba barrios y hasta ciudades en las cuales, más allá de las características socioculturales comunes, terminaban por encontrarse aquellos que compartían las mismas creencias religiosas y las mismas ideas políticas.[6] El fenómeno constituye el punto simétrico y la prolongación de los mecanismos de exclusión que condujeron a concentrar en los mismos barrios, en el modo de una condición padecida, a las poblaciones más desfavorecidas. Un principio de homogeneización tiende a imponerse como vector constituyente de la organización espacial. Así, ha llegado el tiempo del homo munitus,[7] el hombre atrincherado, replegado sobre sí mismo en el círculo cerrado junto a sus dobles.[8]

La desnacionalización de las democracias (II): despolitización y retorno del ciudadano-propietario

La deslegitimación del impuesto redistributivo y la tendencia al separatismo social generalizado traducen una forma de

despolitización. Esta última no debe ser comprendida en un modo ideológico, correspondiente por ejemplo a una distinción menos marcada de la derecha y la izquierda, o incluso a una forma de desapego de los ciudadanos frente a los desafíos electorales. Se trata de algo más profundo, de una desvitalización de aquello que desde los griegos define la esencia del orden democrático: la organización deliberada de una vida común entre gente diferente. Es la gran ruptura que había introducido Clístenes en la Grecia naciente al ideal democrático. En un mundo ático en plena mutación, marcado por el desarrollo de los intercambios y el movimiento de las poblaciones, había tomado debida nota del fin de un mundo compuesto por grupos sociales fijados en lógicas familiares y gobernado por tradiciones ancestrales. Había reemplazado esta vieja organización "natural" del mundo social por un espacio más abstracto, requerido por el advenimiento de un mundo más complejo y heterogéneo.[9] Para gobernar este demos que había emergido en vez del viejo genos, él había procedido a una vasta reforma de los marcos de la vida política con el objeto de "fundir" a los habitantes (la expresión es de Aristóteles) en un mismo cuerpo cívico.

La creación de la democracia ateniense fue así inseparable de una distancia tomada con un orden social sometido a un principio de homogeneidad. Atenas se había convertido en una agrupación heterogénea de gente procedente de otras partes que había que constituir en una comunidad política. Es en este marco como el principio de isonomía se había impuesto para producir un espacio común. Simultáneamente, se habían adoptado leyes que establecían una forma de solidaridad entre los miembros de este nuevo cuerpo cívico, para fortalecer en la práctica ese nuevo lazo cívico.[10] Al lado de las leyes y las instituciones, el régimen democrático naciente se había adosado además a formas de sociabilidad que acercaban a los miembros de la ciudad. Así, Aristóteles y Platón mencionan la organización de comidas comunes –las sisitias– en algunas ciudades.[11] Al respecto, Aristóteles había recordado el carácter democrático que se les atribuía y la función de producción de un sentimiento igualitario que estaba ligado a su buena convivencia. "En cuanto a las comidas comunes –concluía–, todo el mundo está de acuerdo en que las ciudades bien organizadas tienen interés en que las haya."[12]

Este breve desvío histórico nos conduce a subrayar un punto esencial: un grupo humano que no se piensa sino desde el punto de vista de una homogeneidad determinada, cualesquiera fueren sus motores, no sólo no es democrático, tampoco es político. Ahora bien, es realmente este tipo de vuelta atrás lo que se opera con los procesos de secesión y de separatismo que hoy están en marcha. La ciudadanía democrática se eclipsa en este contexto para hacer resurgir la vieja figura del ciudadano-propietario.

Este último había constituido en el siglo XVIII el modelo positivo y la referencia natural en materia de derechos políticos. El ciudadano, para las Luces, era el accionista de la empresa social, aquel que poseía partes de ésta. En la Encyclopédie, d'Holbach escribía en este sentido que "es la propiedad la que hace al ciudadano; en el Estado, todo hombre que posee está interesado en el bien del Estado, y cualquiera fuese el rango que le asignen convenciones particulares, es siempre como propietario, es en virtud de sus posesiones como debe hablar, o como adquiere el derecho de hacerse representar". [13] D'Holbach no hacía sino recordar una evidencia histórica para sus contemporáneos: la del origen fiscal de los sistemas de representación política. El movimiento para la reforma de las asambleas provinciales, que marcará el fin de la década de 1770, se había inscrito en ese contexto intelectual en el cual reforma fiscal y elaboración de un nuevo reconocimiento de la ciudadanía iban a la par. Esta representación había manifestado entonces una ruptura con el viejo abordaje de la representación de los órdenes. En este sentido, era ya una manera moderna de pensar una forma de igualdad. Pero todavía se estaba muy lejos de la figura del individuo-ciudadano. Los tres principios de igualdad, de individualidad y de universalidad de los derechos políticos, en efecto, no eran reconocidos. Era una concepción "gestionaria" del orden político lo que prevalecía, y no una visión que instaurara lo social. Ésta se impondrá en Francia hasta 1789. Y estará también en el fundamento del proceder de los norteamericanos que se habían sublevado en nombre del principio No taxation without representation. Esta teoría del ciudadano-propietario era entonces perfectamente coherente con una definición del impuesto como contrapartida del uso de los servicios públicos. La ciudadanía democrática moderna se construyó en ruptura con este modelo, y la adopción del impuesto redistributivo constituyó su desenlace lógico.

Pero, no obstante, siempre quedó algo de la vieja figura del ciudadano-propietario. La distinción del nivel nacional y el nivel local en materia fiscal es su ilustración más impactante.

Tanto en Estados Unidos como en Francia y en muchos otros países, lo propio de la fiscalidad local es haber persistido como no redistributiva. Allí el impuesto generalmente permaneció proporcional al valor de los bienes inmobiliarios rurales y urbanos sin tener un carácter mayormente redistributivo. Esta diferencia con la fiscalidad nacional descansa en la presuposición de que las comunas tienen solamente a cargo la gestión de servicios colectivos, sin tener una dimensión propiamente política de institución social de sus habitantes en un cuerpo (como ocurre con la producción de la nación). Esta distinción fue notoria en el caso francés, debido a la obsesión de no desembocar en formas de división de la soberanía. De ahí el acento permanente que se puso en la índole estrictamente administrativa y no política de las comunas.[14] Hecho significativo, hizo falta esperar el fin del siglo XIX para que se añada un procedimiento, establecido bajo la Restauración, que preveía que los contribuyentes más grandes estuvieran asociados a las deliberaciones de los consejos municipales si se trataba de proceder a empréstitos o efectuar grandes trabajos.[15] Este procedimiento, llamado de “adición de los grandes contribuyentes”, equivalía a considerar que la comuna era una suerte de “sindicato de intereses” –donde los más grandes de ellos debían estar específicamente representados en caso de gastos extraordinarios– y no una comunidad política. Así, seguía dando explícitamente consistencia a nivel local a la figura del ciudadano-propietario. Su derogación, sin embargo, no conducirá verdaderamente a romper con la filosofía que le era subyacente. El texto fundador de 1884 sobre la organización municipal –que sigue inspirando al sistema francés– fue fundado en la idea de que los consejeros municipales no eran más que administradores y que no debían ocuparse de política. Lo cual significaba que la comuna era el equivalente de una asociación gestionaria o de un sindicato de copropietarios.[16]

La jurisprudencia del Consejo de Estado no dejará de confirmar esta visión republicana del carácter “administrativo” de la organización municipal. A través de una serie de decretos famosos dictados en los albores del siglo XX, el Consejo defenderá incluso la consistencia

remanente de una comunidad de los contribuyentes distinta de la comunidad de los habitantes. La idea era diferenciar el hecho social de la comuna (vivir juntos) de su función económica (administrar gastos colectivos). El gran jurista Maurice Hauriou había legitimado sobre esta base los recursos presentados por contribuyentes que consideraban ilegales algunas decisiones de asambleas locales, debido a que habían procedido a gastos abusivos. Si el elector podía sancionar políticamente a los representantes no renovándoles su confianza en las urnas, por lo tanto el contribuyente, en nombre de una lógica diferente, debía tener la posibilidad de llevar ante la justicia administrativa actos de gestión que se estimaba lo lesionaban materialmente. Lo cual implicaba diferenciar lo que era público (con un horizonte político) y lo que era colectivo (referente a la gestión de asuntos comunes),[17] para insistir en la pregnancia de esta última dimensión.

El sistema francés no hizo más que reforzar esta cesura. El cambio más profundo que afectó el orden municipal estos últimos decenios es el establecimiento de un nivel de intercomunalidad en materia de transportes, de gestión de los desechos o de desarrollo económico. Así, se crearon estructuras especializadas encargadas de administrar equipamientos o problemas comunes a diferentes municipalidades. Esto fue una manera de solucionar la dispersión y la inadaptación de un país dividido en cerca de 36.700 comunas (o sea, ¡un poco menos de 40% del conjunto de las comunas de la Europa de los 27!). Cada vez más es en este marco como se administran los grandes presupuestos y los asuntos sensibles. Pero el problema es que se trata de un cuadro estrictamente funcional, organizado alrededor de sindicatos ad hoc. Por otra parte, no hay ninguna vida democrática en ese nivel. Estas estructuras son administradas por los representantes de las comunas. Renacen así con ellas las formas antiguas de la democracia indirecta. O de la democracia de segundo grado, apartada del juicio y de la deliberación de los ciudadanos. Mientras no deja de acelerarse la transferencia de los campos de intervención del Estado hacia las colectividades territoriales, por esta vía se pone en marcha una empresa masiva de despolitización. Se opera silenciosamente de este modo la extensión de una democracia de los copropietarios, mientras que se debilita una democracia política, ya desacreditada a causa de las secesiones y los separatismos.

No hemos tomado el ejemplo del caso francés sino porque era el más caricaturesco. Pero el movimiento está en marcha en toda Europa, a menudo adosado a la afirmación de identidades regionales que constituyen el vector del ascenso espectacular de otra forma de separatismo con base territorial. También se observa en Norteamérica una cultura del taxpayer que eclipsa al ciudadano, al mismo tiempo que la celebración cada vez más ruidosa de un federalismo fiscal que propone reducir el papel del Estado, con la función redistributiva mayor que es la suya. Simultáneamente, se multiplicaron en Estados Unidos las unincorporated areas, esas zonas residenciales construidas por iniciativa privada que no están insertadas en ninguna estructura municipal y que por lo tanto son administradas como grandes copropiedades, sin ninguna presencia de servicios públicos. Allí todo es privado, tanto las escuelas como los centros comerciales o las megachurches, los equipamientos culturales o deportivos y los servicios de seguridad. Nada de parques públicos, calles que generalmente no están bordeadas de ninguna vereda, una vida política por la fuerza de las cosas inexistente: estos conglomerados, casi siempre poblados de blancos, viven en ingravidez, en un mundo separado, regulados por la sola ley de una homogeneidad de hecho.

La tentación de la homogeneidad

Las unincorporated areas norteamericanas son la manifestación más avanzada de la tentación de reemplazar el principio democrático por un principio de homogeneidad, con la connotación identitaria que implica. En este caso estamos en las antípodas de la concepción primera de la ciudad como mezcla y como pluralidad, tal como la había definido Aristóteles.[18] En la actualidad, toda una literatura sociológica reintroduce positivamente esta noción de homogeneidad, considerándola como uno de los vectores claves de la confianza. En la era de una desconfianza que carcome la disposición a la solidaridad, Robert Putnam expresó, en un artículo que tuvo una gran repercusión, que la fortaleza del Estado providencia en los países escandinavos había estado ligada a su

índole social y étnicamente homogénea.[19]

Esta cuestión de la relación entre la homogeneidad y la predisposición a aceptar las ideas igualitarias tiene una larga historia en sociología.[20] En particular, se ha criticado la perspectiva culturalista en la cual era a menudo percibida. Pero tal como hoy es expuesta, plantea un problema de método referente al sentido de la correlación que se pone de manifiesto.[21] En efecto, hay dos maneras de interpretarlo. Se puede deducir que la diversidad étnica o cultural constituye un freno al ejercicio de la solidaridad. Pero también se puede decir que es la reducción de la heterogeneidad lo que facilita la expresión de un sentimiento igualitario. Esto equivale a distinguir dos concepciones antagónicas de la homogeneidad. La primera la encara en el modo de una cualidad determinada, que equivale a una identidad establecida. La segunda la comprende como un trabajo de homogeneización que se une a una empresa de reducción de las desigualdades tanto como al ejercicio de una democracia fuertemente deliberativa. Pero tal vez, para ir en esa dirección, no sea necesario ponerse en las filas de una formulación equívoca.

La producción de lo común

Cuando es asimilada a la idea de una identidad, la noción de común por lo general se reduce a un catálogo de nostalgias y de estereotipos. Además, sólo se la concibe en singular, como un dato bruto y que no se puede descomponer. Es entonces estructuralmente pasiva, conservadora, incapaz de esclarecer un porvenir y de dar sentido a un mundo nuevo. Ahora bien, precisamente es ese aspecto activo y creativo el que hace falta en la era de la desnacionalización de las democracias. Para eso hay que complicar esta noción de común, declinarla en sus diferentes dimensiones posibles. Se pueden retener tres principales: la participación, la intercomprensión y la circulación.

Lo común-participación es lo más evidente. Se expresa en el hecho de vivir acontecimientos juntos. Los espectáculos de música popular

o las manifestaciones deportivas son sus vectores ordinarios. Es también el hecho, más ayer que hoy, de los carnavales y los bailes callejeros, de los banquetes republicanos como de las procesiones y las concentraciones de todo tipo. Todo esto todavía existe, incluso de manera incrementada, por ejemplo con la construcción de estadios o de salas de concierto cada vez más vastos, o bien con el vigor del ethos manifestante. Al lado de este común festivo o demostrativo también existe un común reflexivo. Resulta de la sumisión a un mismo flujo de información, estructurado por la confrontación obligada a las urgencias del mundo o a interrogaciones de la sociedad. Es decisivo para fortificar la vitalidad de una comunidad. Está indexado sobre la implicación y la curiosidad de los ciudadanos, como sobre la calidad del universo mediático tanto como sobre la de la vida de las ideas.

En esto se une con lo común-intercomprensión, fundado en el hecho de un conocimiento recíproco. Éste se nutre de contactos y de imágenes, de encuestas y de relatos de vida, de estadísticas apropiadas, de análisis metódicos tanto como de reportajes impactantes, mezclando los registros de lo erudito y lo sensible, de la palabra singular y del hecho social. De esta manera, es un reductor posible de prejuicios y de eslóganes, un dinamitador de ideas recibidas. Su implementación corresponde tanto al intelectual como al periodista, tanto al militante que expresa la condición de sus compañeros de vida o de trabajo como al investigador público, tanto a los redactores de blogs como a los artistas que ponen en imágenes o en canciones la vida del mundo.

Lo común-circulación puede definirse como un reparto del espacio. Es del orden de una civilidad la mayoría de las veces silenciosa, pero al mismo tiempo productora de conocimiento difuso, de intercambios furtivos, de un sentimiento de lado a lado, y por eso mismo de un ethos igualitario. Se experimenta en los transportes, en las plazas y las veredas. Es la puesta en escena viviente de un pueblo-flujo en permanente renovación, producido por la ciudad y la calidad del urbanismo. A la inversa, es socavado por las vallas, la existencia de barrios cerrados y separados, las intimidaciones sociales, las múltiples formas de privatización indebida del espacio. Lo común-circulación es un bien público frágil. Perece cuando los servicios públicos de acceso son abandonados. Vale decir, que la

política de la ciudad está en su corazón y que debería por lo tanto ser un motor esencial de una política de revitalización del espíritu de igualdad.

Estas diferentes formas de producción de lo común contribuyen al enriquecimiento de la comunalidad. Hay que hacer saltar muchos cerrojos y provocar rupturas para darle una forma democrática. Pero no hay una receta única para realizarlo. No puede resultar sino de una multitud de iniciativas y de experiencias, según los tres ejes indicados, que hay que mantener para alimentarla. Sin olvidar jamás que lo común es por esencia indisociable de la idea de una interacción, de una comunicación. Por otra parte, es lo que indica la etimología del término. Munus implica en latín el hecho de un intercambio, de una reciprocidad, sugiere la idea de un don que se hace y que implica un retorno, una contrapartida. Lo común, incesantemente hay que insistir en esto, no es del orden de una propiedad, sino de una relación. Una comunidad se comprende de esta manera como un grupo de personas unidas por un lazo de reciprocidad, un sentimiento de exploración concertada del mundo, el compartir un entrecruzamiento de experiencias y de esperanzas. [22]

[1]. Véase Émile Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, París, Minuit, 1969, t. I, pp. 335-337. Él distingue ese modelo latino de la conciudadanía del modelo griego, en el cual prima la ciudad. Véase, del mismo autor, “Deux modèles linguistiques de la cité”, Problèmes de linguistique générale, París, Gallimard, 1980, t. II, pp. 272-280 [trad. cast.: Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, trad. de Mauro Fernández Alonso de Armiño, Madrid, Taurus Ediciones, 1983].

[2].. Le Monde, 11 de noviembre de 2010.

[3]. París, La République des idées/Seuil, 2004. “El gueto francés –escribe Maurin– no es tanto el lugar de un enfrentamiento entre incluidos y excluidos, sino el teatro en el cual cada grupo se esfuerza por huir o soslayar al grupo inmediatamente inferior en la escala de las dificultades. En este juego no son solamente obreros quienes huyen de los desocupados inmigrantes, sino también los

asalariados más acomodados quienes huyen de las clases medias superiores, las clases medias superiores las que se escabullen de las profesiones intermedias, las profesiones intermedias las que rehúsan mezclarse con los empleados, etc. En suma, en cada uno de nosotros se descubre un cómplice más o menos activo del proceso segregativo" (p. 6).

[4]. Traducción de la noción de assortative matchings forjada por Gary Becker para calificar el hecho de que los cónyuges se escogen en el círculo de quienes son semejantes a ellos. Véase su artículo "A theory of marriage: part I", Journal of Political Economy, vol. 81, nº 4, julio-agosto de 1973.

[5]. Para un abordaje global del fenómeno, véase Thierry Paquot (dir.), Ghettos de riches. Tour du monde des enclaves résidentielles sécurisées, París, Perrin, 2009.

[6]. Véase Bill Bishop, The Big Sort. Why the Clustering of Like-Minded America is Tearing us Apart, Nueva York, Houghton Mifflin, 2008.

[7]. Munire en latín significa "fortificar", "proteger". La expresión fue forjada por Greg Eghigian, "Homo munitus", en Paul Betts y Katherine Pence (dir.), Socialist Modern, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007.

[8]. Fenómeno que en Estados Unidos acarreó tentativas de secesión internas a ciertas municipalidades, zonas ricas que deseaban acceder a un estatuto de municipalidades autónomas para que ya no fuera necesario tener su destino atado a zonas más pobres. Véase, en Francia, el fenómeno de rechazo a la construcción de alojamientos sociales en ciudades favorecidas (mientras que la ley las obliga a representar un porcentaje mínimo del hábitat global).

[9]. Véase Pierre Lévèque y Pierre Vidal-Naquet, Clisthène l'Athénien, París, Les Belles Lettres, 1973, así como la obra colectiva Clisthène et la démocratie athénienne (prefacio de Jean-Pierre Vernant), París, 1995.

[10]. Solón, por ejemplo, había anulado la deuda de los campesinos, al mismo tiempo que se instauraba una solidaridad de

compromiso para organizar la defensa de la ciudad.

[11]. Véase Ephraim David, “The Spartan syssitia and Plato’s Laws”, The American Journal of Philology, vol. 99, nº 4, invierno de 1978, así como Klaus Schöpsdau, “Des repas communs pour les femmes en utopie platonicienne”, Revue française d’histoire des idées politiques, nº 16, 2002.

[12]. Aristóteles, Politique, VII, 10 [trad. cast.: Política, trad. de Manuela García Valdés, Barcelona, RBA Coleccionables, 2007].

[13]. Artículo “Représentants”.

[14]. Así, el espíritu jacobino podía admitir la idea de “descentralización administrativa” al tiempo que negaba la de “descentralización política”.

[15]. La medida limitaba seriamente el sufragio universal, puesto que los grandes contribuyentes sesionaban en igual número que los consejeros regularmente elegidos. Adoptada en 1818, la medida había sido reforzada en 1837. No será derogada sino en 1882, en vísperas de la adopción de la gran ley de 1884 sobre las municipalidades.

[16]. Sobre este punto, véase mi exposición “La comuna entre sociedad civil y sociedad política”, Le Modèle politique français… op. cit., pp. 360-368.

[17]. Véase el comentario fundador de Hauriou sobre el caso del canal de Gignac, en Notes d’arrêts sur décisions du Conseil d’État et du tribunal des conflits, publiées au recueil Sirey de 1892 à 1928, reed., París, La Mémoire du droit, 2000, t. I, pp. 413-422.

[18]. Véanse las primeras definiciones que abren el libro III de su Política.

[19]. R. Putnam, “E Pluribus Unum: diversity and community in the twenty-first century”, art. cit.

[20]. C. Bouglé le consagra un capítulo de sus Idées égalitaires, op. cit.

[21]. Correlación cuyos datos por otra parte fueron discutidos. Véase Marc Hooghe et al., “Ethnic diversity and generalized trust in Europe. A cross-national multi-level study”, Comparative Political Studies, vol. 42, nº 2, febrero de 2009.

[22]. Sobre este punto, véanse las exposiciones esclarecedoras de É. Benveniste, Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, op. cit., t. I, pp. 96-98.

5

Hacia una economía general de la igualdad

¿Cómo ser semejantes y singulares, iguales y diferentes, iguales en ciertos aspectos y desiguales en otros? Éstas son las preguntas de nuestra época, y las que condicionan el porvenir de las democracias. En el mundo precapitalista de las revoluciones norteamericana y francesa y en la edad del individualismo de universalidad, no se formulaban verdaderamente. Los ideales de similaridad, de autonomía y de ciudadanía se habían establecido entonces sin conflictos. Era el tiempo de la igualdad feliz. Los combates para realizarla habían trazado claramente la línea divisoria entre sus amigos y sus enemigos. Los principios jurídicos y las instituciones que le daban consistencia –los derechos del hombre, el sufragio universal, el mercado– se habían impuesto con evidencia. Las condiciones de una relegación de las desigualdades económicas también habían parecido fáciles de concebir e implementar. Así, el proyecto de una sociedad de iguales se había inscrito en una economía simple de la igualdad. Pero, es una economía más compleja la que hay que concebir en la era del individualismo de singularidad. Las tensiones entre las diferentes dimensiones de la igualdad son ahora más fuertes, y la definición de las instituciones adaptadas a su implementación se volvió más problemática.

La igualdad en la diferencia: el pasado de una cuestión

Aunque las cuestiones que acabamos de evocar hoy se formulen en términos inéditos, directamente sociales y políticos, alimentando los debates y las controversias, tienen sin embargo una historia filosófica. Rousseau había presentido que la tensión entre la igualdad y la diferencia iba a constituir el gran problema de la modernidad, incluso más allá de su expresión bajo los aspectos de la oposición entre el individuo y el ciudadano. Su obra estuvo atravesada por la comprobación de un implacable double bind en materia de igualdad. Si la igualdad no puede ser nivelación, y por lo tanto debe admitir la diferencia, el problema es que esta última es estructuralmente prolífica, y en consecuencia tiende mecánicamente a transformarse en desigualdad destructiva. La dificultad, en su sistema, es la imposibilidad de encontrar una solución en un simple retorno al estado de naturaleza, ya que este último está marcado por una forma de indistinción de las existencias que quita toda consistencia a la noción misma de igualdad (que presupone que se confronten individualidades marcadas). Para escapar a estos dos abismos de una indistinción disolvente y de una diferenciación amenazadora, Rousseau deja percibir en numerosas oportunidades su atracción por la perspectiva de una soledad liberadora de esta aporía. Ya se observó que el adjetivo solo es una de las palabras que se encuentran más a menudo en sus escritos. “Un ser realmente feliz es un ser solitario”, dice en el Emilio, subrayando en otra ocasión que “cuando se vive solo se quiere más a los hombres”.[1] La idea de una igualdad forjada y dominada por el poder de la imaginación adquiere plenamente sentido en esta perspectiva. En efecto, se relaciona con el hecho de una inconmensurabilidad radical (no hay desigualdad posible allí donde no existe ninguna medida común).

Esta “igualdad imaginaria” de los solitarios no sólo tuvo a Rousseau como explorador. En la Norteamérica del siglo XIX, Emerson o Thoreau reivindicarán fuertemente su consistencia. En El único y su propiedad, Max Stirner deseará fervientemente el advenimiento de un puro mundo de la particularidad, figura de la libertad real bajo los modos de la realización de un “yo omnipotente”. “Sociedad de los iguales” significaba para él libre cooperación de los “egoístas” (el término tiene un sentido positivo bajo su pluma), al lado de individualidades radicalmente autónomas. “Basta ya de aspirar a la comunidad –resumía–; tengamos más bien en vista la particularidad. No busquemos la más vasta colectividad, la

“sociedad humana” […]. Nadie es mi semejante, pero semejante al resto de los seres, el hombre es para mí una propiedad.”[2] Más recientemente, Roland Barthes evocó en un espíritu cercano la “utopía de un socialismo de las distancias”, viendo en la idiorritmia[3] la indicación de la posibilidad de un mundo de seres iguales en una radical autonomía.

Más antiguamente, el lazo de amistad también fue percibido como un modo de composición específica de lo semejante y lo singular. Por eso gran número de autores clásicos se consagraron a describir sus mecanismos. El Lisis de Platón o los libros VIII y IX de la Ética a Nicómaco, que están consagrados a la filia, son inseparables de las reflexiones más generales de estos filósofos sobre la constitución política de las ciudades y la definición de las reglas de la justicia social.[4] Pensar lo político, en efecto, consiste en determinar la manera en que se componen entre sí las nociones de lo común, de lo semejante y de lo igual. Ahora bien, la amistad es justamente una forma de experimentación ejemplar de esta articulación. Lo propio de la amistad es en primer lugar sentir placer en pasar tiempo juntos, compartir intereses, gustos, juicios. “La amistad consiste precisamente en estar en común”, subraya Aristóteles.[5] Esta producción de un común no se separa de un sentimiento de identidad, de proximidad, de pertenencia a un mismo mundo. Así, la amistad descansa en segundo lugar en la comprobación de una fuerte similaridad. “Ser tal para cual”, dice la fórmula popular.[6] Puede hablarse en este sentido de una similaridad electiva, que concuerda totalmente a los amigos, los establece en un pie de igualdad. La amistad se inscribe también en una sociabilidad práctica marcada por la generosidad y la confianza. Se nutre de una reciprocidad abierta, que no obedece a un cálculo de las cosas dadas o intercambiadas sino a un imperativo de simetría en el compromiso afectivo y moral de cada uno. “La amistad –observa Aristóteles– no reclama más que lo que entra en las posibilidades de cada uno, y no lo que exigiría el mérito.”[7] Es una manera de decir que equivale a considerar que el principio de justicia que une a los amigos es “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Aquí la atención a la singularidad del otro es al mismo tiempo un elemento constituyente de lo que lo une a él. La amistad encarna de esta triple manera una suerte de realización de los principios de similaridad, de reciprocidad y de comunalidad. Y

es por esta primera razón por lo que tiene su lugar en un pensamiento de lo político, aunque sea en el capítulo de las metáforas encantadas. Pero es la relación que mantiene con la diferencia de las condiciones lo que más llama la atención.

Para nuestra investigación, el lazo de amistad tiene de ejemplar el hecho de que implica una visión de la igualdad disociada de toda percepción aritmética del término. Es, ante todo, una relación de igualdad lo que está en juego entre los amigos, no una norma distributiva. "Cuando la gente es amiga, no tienen necesidad de justicia", dice Aristóteles en su Política. Efectivamente, la amistad puede adaptarse al hecho de cierta desigualdad económica. Pero ¿dónde poner entonces el límite? El Estagirita no lo dice, contentándose con observar que sería imposible que un hombre fuera el amigo de un dios, tan inconmensurable sería la distancia entre ellos.[8] Puede sugerirse una regla para esclarecer esta observación: la relación de igualdad no se rompe mientras la brecha de los recursos entre los amigos no es capaz de perjudicar la forma de comunalidad, de similaridad y de reciprocidad que los une. Para decirlo de otro modo, hay que apreciar el fenómeno desde el punto de vista de una economía general de la igualdad, que en cada caso particular de amistad afecta el equivalente de "coeficientes" en la intensidad o la importancia relativa de sus distintos componentes: el sentimiento de similaridad electiva, el campo de lo común, y las formas de expresión de la reciprocidad. En este sentido Sócrates da a Menexeno como definición de la amistad: "Es la tendencia de los contrarios a compensarse".[9] Cuanto más vigorosos sean esos tres elementos, menos afectada será la relación de igualdad por la existencia de desigualdades económicas. Aquellos que vivieron juntos pruebas terribles, en ocasiones tejen un lazo indestructible, insensible a la profundización ulterior de las desigualdades económicas. Cuanto más viva es la amistad, tanto más admite la existencia de desproporciones. Su capacidad de "compensación" está directamente indexada sobre esta fuerza estructurante. Lazos más débiles, a la inversa, serán mucho más vulnerables a la desigualdad.

Así, es comprensible que haya sido tentador encarar el desarrollo de una "política de la amistad" adaptada a nuestro tiempo. Jacques Derrida, al formular este objetivo, subrayó la necesidad de "pensar

una alteridad sin diferencia jerárquica" para reconstituir la democracia.[10] Pero él detalló la dificultad del tema sin dar una solución. Si el modelo de la amistad y la perspectiva-límite de una igualdad de los solitarios son herramientas muy útiles de pensamiento, no pueden fundar una política, hablando con propiedad. Por la simple razón de que el primero no es universalizable, al descansar en un lazo de elección, mientras que la segunda no es practicable en un mundo desarrollado. Ahora bien, es realmente en términos políticos, jurídicos e institucionales como se trata de concebir hoy en día los modos de articulación de la igualdad y de la diferencia.

Este proceder puede ser abordado de tres maneras: en el modo positivo de una articulación de los tres principios de singularidad, reciprocidad y comunalidad; en la forma de una jerarquización de la igualdad-relación y de la igualdad-redistribución, y por último, a partir de una definición de los puntos de inversión del ideal igualitario. En las páginas que siguen no se detallarán las condiciones de su puesta en práctica. Pero por lo menos es posible, como forma de conclusión de esta obra, bosquejar su marco conceptual general.[11]

La igualdad plural

Nunca se puede hablar en general, sino solamente en singular, de la igualdad. Ésta siempre está referida a una propiedad que algunos individuos tienen en común, ya se trate de datos físicos (la belleza, la inteligencia, la altura, el patrimonio genético) o psicológicos (los deseos, las necesidades, las pasiones), de variables económicas (el ingreso, el patrimonio), de características políticas (la ciudadanía), de datos culturales (los diplomas obtenidos), etc. De tal modo, los individuos son siempre iguales y desiguales, a tal punto es larga la lista de las propiedades que los distinguen, y a tal punto es infinita la amplitud relativa de las disparidades que eventualmente les están vinculadas. Teniendo en cuenta esta multiplicidad de factores, la igualdad total implicaría la indistinción de los seres, volviendo a las

aporías de Dom Deschamps y de Rousseau.

A distancia de esa pesadilla irrealizable de una igualdad de indistinción,[12] es necesariamente en términos de igualdad escogida como se deben pensar las cosas. Esto implica jerarquizar las diferentes propiedades, y determinar aquellas que son las más importantes socialmente, definiendo así empresas específicas de igualación. Por ejemplo, se puede apuntar a reducir prioritariamente las desigualdades de ingresos o de patrimonios, o las desigualdades en materia de acceso a la asistencia médica o a la educación, considerando aquellas que tienen un carácter estructurante. También puede concebirse sobre esta base una dispersión de las figuras de lo igual y lo desigual, de manera que cada individuo pueda asociar diferencias en su provecho, al lado de aquellas que van en su detrimento en las diversas esferas de la existencia. Este modo de asociación de lo igual y lo desigual, hay que subrayarlo, no es solamente del orden de una composición de datos objetivos, también tiene una dimensión subjetiva. Combina variables económicas, sociales o culturales con factores como la estima de sí o la escala de valores propia de cada uno. Así, es posible tener una baja remuneración y no sentirse desigual frente a personas mucho más acomodadas si uno se piensa "superior" (típicamente, el caso del artista). Las categorías de lo inferior y lo superior se mezclan así con las de lo desigual y lo igual (por ejemplo, puede despreciarse el consumo ostentoso del nuevo rico). En este caso, podría hablarse de una desigualdad de equilibrio como ideal social, donde ningún individuo se encuentre en una situación irreversible o psicológicamente destructiva por el cúmulo de desigualdades.

El criterio decisivo que debe tenerse en cuenta para apreciar el pasaje del equilibrio al desequilibrio es el del punto de ruptura a partir del cual las desigualdades forman una contra-naturaleza, se acumulan y se fijan en una implacable naturaleza adversa. Si el proyecto de tal desigualdad de equilibrio debe fundar todo un conjunto de políticas públicas, atentas a romper el encierro de los individuos en una condición determinada, su puesta en práctica supone al mismo tiempo un trabajo mucho más difuso de construcción. En efecto, es en el nivel de cada uno como ésta se determina. De ahí la importancia de las políticas de la singularidad

para permitir que cada individuo desarrolle su especificidad. El incremento de las diferencias individuales es aquí un factor que aumenta las posibilidades de encontrar un equilibrio. Éste es el sentido dado por Michael Walzer a su noción de igualdad compleja. [13] Por lo tanto, en esta perspectiva se trata de contemporizar con las diferentes categorías de desigualdades; es un abordaje negativo de la igualdad. In fine todo se reduce en este caso a una cuestión de reducción de los diferentes tipos de desigualdades.

Por el contrario, pensar en términos de relación permite considerar positivamente las cosas y dar un horizonte realista al proyecto de una sociedad de iguales como figura democrática. Esto conduce también a simplificar la idea de igualdad, remitiéndola a las tres maneras de estar con el otro: en una posición relativa, en interacción, en un lazo de participación. En consecuencia, consiste en la confrontación y la articulación de esos tres elementos. Por lo tanto, no se trata tanto de conciliar "valores" –por ejemplo, el reconocimiento y la justicia–[14] como de desarrollar en forma simultánea y de optimizar categorías de relaciones. La afirmación de las singularidades, la atención a la reciprocidad y el desarrollo de la comunalidad no se encuentran en el mismo plano. La profundización de cada uno de estos tipos de relación no entra en competencia con los otros; puede, por tanto, ser acumulativa. Eso es lo que caracteriza una forma de igualdad que es a la vez plural y absoluta. Absoluta, en el sentido de que es susceptible de realizar completamente su concepto. En efecto, ella permite encarar el advenimiento de una sociedad de iguales como una utopía perfectamente realista. Plural, porque pretende captar el lazo social en las tres figuras que lo constituyen.

El orden léxico de la igualdad

Una teoría general de la igualdad implica ordenar sus diferentes dimensiones. Ante todo, la igualdad-relación. En primer lugar, porque ella define el espíritu de la igualdad. Pero también porque tiene una dimensión universalizante. Todo el mundo puede

concordar en su preferencia de vivir en una sociedad de iguales. La igualdad-relación beneficia a todos; vuelve al mundo más sereno, menos peligroso, más sociable. Esto permite al mismo tiempo incluir a la libertad en una teoría de la igualdad: porque la libertad es a su vez susceptible de definirse como una relación; se la percibe bajo las formas de una autonomía relativa, de una reciprocidad necesaria. Igualdad y libertad, en efecto, no son contrarias sino en la medida en que la primera está estructuralmente vinculada al Estado como agente de realización, mientras que la segunda no es más que una capacidad atribuida al individuo. Cuando igualdad y libertad son comprendidas como cualidades sociales, como relaciones, a la inversa tienden a superponerse.

La igualdad-distribución y la igualdad-redistribución, por su parte, están en segundo lugar. Esto debe ser entendido de una doble manera. Es decir, primero, que pueden ser considerados como admisibles los modos de distribución de los ingresos y de los recursos que no conducen a socavar la igualdad-relación en sus tres dimensiones de singularidad, de reciprocidad y de comunalidad. Y en sentido inverso, que la limitación, directa o indirecta (por el impuesto), de los altos ingresos o de los patrimonios heredados puede ser legitimada por el riesgo de destrucción de la participación en un mundo común que pueden acarrear. O incluso, que son necesarias formas de redistribución que contribuyan a reconstruir una comunalidad degradada. Al mismo tiempo que éstas están restringidas por la exigencia de reciprocidad. De esta manera se dispone de criterios simples para determinar el nivel necesario de reducción de las desigualdades económicas o sociales en los diferentes terrenos. La determinación cuantitativa de esta reducción, por cierto, siempre puede ser objeto de debates y de controversias, pero sus términos por lo menos están claramente trazados.

Considerar en segundo lugar la igualdad-redistribución significa que su legitimación procede de la igualdad-relación, que es gobernada por esta última. Su mantenimiento o su desarrollo están por lo tanto indexados sobre la vitalidad de esta igualdad-relación. Esta observación es decisiva en el momento en que esa legitimidad es en todas partes, de manera directa o indirecta, impugnada. Para restituir sentido al impuesto y posibilitar nuevamente ambiciosas

acciones redistributivas, será necesario previamente construir esta igualdad-relación, y ponerla en el corazón de la acción política.

Los venenos de la igualdad

También hay que percibir la igualdad teniendo en cuenta la naturaleza de los elementos que amenazan destruirla estructuralmente. Pueden distinguirse tres: la reproducción social, la desmesura, los separatismos. Ellos establecen los límites fijando el tope más allá del cual las desigualdades económicas se convierten en venenos destructivos. Fueron subrayados de diversas maneras desde el siglo XVIII, en Norteamérica y en Francia, bajo los modos de la triple condena de los privilegios, del lujo y de la corrupción del lazo cívico. Pero hoy adoptan una importancia incrementada, al mismo tiempo que se han modificado las condiciones de su tratamiento.

En primer lugar se encuentra la reproducción social. Ella se define por la transmisión de los factores estructurantes de la desigualdad. Se trata del equivalente moderno del privilegio: transforma las diferencias sociales que existen en un momento determinado en destinos inexorables de las generaciones. En un mundo que tiende a volver al siglo XIX desde el punto de vista de la estructura de los patrimonios, la cuestión se vuelve absolutamente crucial. Y por lo tanto conduce a considerar las reglas y la fiscalidad de la herencia como una variable determinante de la justicia social. Sobre este punto, es tiempo de retomar el hilo de las reflexiones y las proposiciones audaces que los liberales y los socialistas del siglo XIX habían desarrollado en la materia.[15]

La desmesura es otra característica destructiva del mundo contemporáneo. Pero su regulación en lo sucesivo no puede limitarse únicamente a los imperativos morales o sociales del pasado (como en el siglo XVIII, con el elogio de la frugalidad). Ahora se impone desde el punto de vista de la consideración de los límites ecológicos del crecimiento económico. En adelante, el furor de la falta de límites –que constituyó uno de los principales

alimentos del crecimiento de las desigualdades– debe controlarse precisamente la necesidad de un nuevo modelo de desarrollo. La sobriedad se ha convertido en una condición de la supervivencia de la especie humana. Este nuevo modelo de desarrollo es igualmente requerido por el hecho de que, en el muy largo plazo, el crecimiento se estabilizará mecánicamente alrededor del 1 al 2%, como lo subrayan los economistas. La reducción de las desigualdades, por otra parte, debe relacionarse en el orden económico con una empresa de desmercantilización del mundo,[16] que ponga el acento en el desarrollo y el reparto de los bienes públicos. En un mundo donde siempre subsistirán desigualdades de ingresos o de patrimonios, el lugar correspondiente a esos bienes públicos y al espacio público es un elemento mayor para la corrección de sus efectos. La mercantilización no se aprecia así solamente con el rasero de una crítica intrínseca de los mecanismos de mercado. Sobre todo, debe ser evaluada y manejada frente al empequeñecimiento del espacio público-igualitario que ella engendra.

El desarrollo de las secesiones y de los separatismos es el tercer veneno de la igualdad. En efecto, socava su fundamento deconstruyendo el principio mismo de lo común. Es incluso más corruptor del espíritu de la igualdad que el hecho aritmético de la desigualdad. Lo cual significa que la acción en este campo, que está directamente inscrito en la organización y la estructura del territorio, es decisiva. No hay política de la igualdad que a este respecto no deba comenzar por una política activa de la ciudad que conduzca a multiplicar los espacios públicos y a garantizar una mayor heterogeneidad social.

¿La igualdad-mundo?

¿Cuál es la justa escala de apreciación del imperativo de igualdad? ¿No es moralmente necesario concebirla a escala del mundo? ¿Por qué una sociedad de iguales y no un mundo de iguales? A este respecto, el lazo de humanidad está en las antípodas del que

constituye la amistad, para volver a partir de esta figura de la igualdad en la diferencia. Si puede participar en su principio de una misma voluntad, lo que indica el origen del término de filantropía, [17] por su campo de aplicación, en efecto, le da condiciones de formulación opuestas. Combina el hecho de una diferenciación máxima de las situaciones entre los individuos y el de una definición mínima de la igualdad. El mundo de los semejantes se reduce en este caso al simple reconocimiento de una misma pertenencia al género humano. Su afirmación, por lo tanto, se limita a luchar contra lo que menoscaba esta común humanidad: el riesgo de morir de hambre o de ser diezmado por una epidemia, el de ver su existencia física directamente amenazada por políticas de exterminio o guerras civiles, la sumisión a tratamientos humillantes o destructores de su integridad (la reducción a una esclavitud de hecho), el ser víctima de discriminaciones por el origen o las elecciones de vida.

Todas estas violaciones de la condición humana definen las figuras de una "puesta fuera de la humanidad" que las organizaciones internacionales se dedican a combatir, y cuyas formas intentan codificar con el objeto de eventualmente poder penalizarlas. Sin lugar a dudas, existe una globalización de esta dimensión del sentimiento igualitario. El hecho de que todos los hombres y las mujeres del planeta son semejantes se ha impuesto fuertemente ahora en todas las conciencias. Pero la reducción de las desigualdades económicas es apenas considerada marginalmente en este marco. Lo testimonia el hecho de que la "solidaridad de humanidad" que subyace a estos combates casi no moviliza más del 1% del producto mundial, mientras que las formas de "solidaridad de ciudadanía" que se ponen en práctica en los Estados providencia democráticos llegan hasta representar el 50% de los recursos de cada país bajo los modos de políticas de redistribución directa o de suministro de servicios públicos. Lo que equivale a decir que el lazo de humanidad y el reconocimiento de las singularidades no ponen en juego en este marco más que una forma reducida de igualdad. En efecto, ese lazo trae aparejado cierta indiferencia frente a las desigualdades sociales.

La pobreza no moviliza verdaderamente la solidaridad a menos que se traduzca en un riesgo directo de sustracción a la condición

humana (lo que es el caso de la hambruna o del riesgo de epidemia); pero en modo alguno es percibida como si hiciera vivir a los diferentes pueblos en mundos ajenos. No hay un enfoque de comunalidad detrás del lazo de humanidad así concebido. Las fronteras, las de los Estados, de los subcontinentes, de las zonas de desarrollo, marcan físicamente la distinción entre las dos nociones.

La globalización de la desigualdad[18] –es decir, el hecho de que las desigualdades se presenten cada vez menos entre las naciones en general (con la excepción del continente africano), pero que en todas partes tengan características idénticas en cada una de ellas– ¿conduce a un cambio de perspectiva? La pregunta es decisiva. A fines del siglo XVIII, la brecha media de ingresos entre los habitantes de los países más desarrollados y aquellos de los más pobres era de 1 a 3, y eran simultáneamente enormes las desigualdades en el interior de cada país.[19] A fines del siglo XX, la brecha de riqueza entre las naciones se había incrementado considerablemente (de 1 a 74). En sentido inverso, las desigualdades internas de los países desarrollados se habían reducido mucho hasta la década de 1980). El problema de la justicia a nivel internacional, en consecuencia, se había vuelto central. En términos estructurales, volvemos así al esquema del siglo XVIII. ¿Con qué consecuencias? Parece evidente que esto conduce, de manera paradójica, a nuevas formas de indiferencia frente a las desigualdades en el interior de cada país. Con esta globalización, es la definición reductora del lazo de humanidad lo que en todas partes tiende a generalizarse y a ponerse en lugar de la exigencia de comunalidad, y no la inversa. Así, esta globalización acerca a las naciones al mismo tiempo que en todas partes, material y psicológicamente, profundiza el foso entre las clases. De esta manera, las clases vuelven a ser el equivalente de las naciones separadas que eran en el siglo XIX. La desigualdad-mundo tiende a no distinguirse ya de la desigualdad-sociedad. Por eso la renacionalización de las democracias (comprendida como refuerzo de la cohesión de los miembros que las componen y reapropiación por éstos de lo político) es una manera de combatirlas simultáneamente. Ella constituye, pues, la tarea prioritaria de nuestra época.

[1]. Rousseau, Émile, en Œuvres complètes, op. cit., p. 503, y Lettres morales, en ibid., p. 1114 [trad. cast.: Cartas morales de Rousseau y otra correspondencia filosófica, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Plaza y Valdés, 2005].

[2]. Max Stirner, L'Unique et sa propriété (1845) trad. francesa, París, 1899, p. 247 [trad. cast.: El único y su propiedad, trad. de Pedro González Blanco, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007].

[3]. El término de idiorritmia, que significa etimológicamente "ritmo propio", fue retomado por Barthes de la descripción que había hecho Jacques Lacarrière en L'Été grec (1976) de los monasterios formados por monjes que vivían separadamente unos de otros. Véase Roland Barthes, Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977), París, Seuil/IMEC, 2002, p. 36 [Trad. cast.: Cómo vivir juntos, trad. de Patricia Wilson, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003].

[4]. Sobre la idea de amistad en la Antigüedad, véase Jacques Follon, "L'amitié dans la pensée antique", en Jean-Christophe Merle y Bernard Schumacher, L'Amitié, París, PUF, 2005. Véase también Pierre Aubenque, "Sur l'amitié chez Aristote", como apéndice a La Prudence chez Aristote, París, PUF., 1963 [trad. cast.: La prudencia en Aristóteles. Con un apéndice sobre la prudencia en Kant, trad. de María José Torres Gómez-Pallete, Barcelona, Editorial Crítica, 1999].

[5]. Aristóteles, Éthique à Nicomaque, 1159, b 25-35 [trad. cast.: Ética a Nicómaco, trad. de Sergio Albano, Buenos Aires, Gradfico, 2003].

[6]. La amistad, se lee en el Lisis, es movida por "la tendencia de lo semejante hacia lo semejante" (Platón, Lysis, 214a, en Œuvres complètes, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1977, t. I, p. 336) [trad. cast.: Lisis, o de la amistad, trad. de Patricio Azcárate, tomo 2, Madrid, Medina y Navarro, 1871].

[7]. Aristóteles, Éthique à Nicomaque, 1163, b15.

[8]. De la misma manera podría decirse que no es posible ser verdaderamente el amigo de su padre, a tal punto el lazo de

elección en este caso estaría encastrado en el hecho primero del lazo de filiación.

[9]. Citado por J. Follon, “L’amitié dans la pensée antique”, loc. cit., p. 23.

[10]. Jacques Derrida, Politiques de l’amitié, París, Galilée, 1994, p. 259 [trad. cast.: Políticas de la amistad, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Editorial Trotta, 1998].

[11]. Que nos consagraremos a desarrollar en una obra venidera.

[12]. Puede observarse que esto es lo que se perfilaba detrás de ciertas visiones eugenistas de una humanidad homogénea.

[13]. Véase Michael Walzer, Sphères de justice. En défense du pluralisme et de l’égalité, trad. francesa de Pascal Engel, París, Seuil, 1997.

[14]. No obstante, véanse sobre este punto los interesantes esfuerzos de Nancy Fraser para salir de la dificultad.

[15]. Y de recordar las múltiples experiencias hechas alrededor de este desafío en el pasado. Véanse los pocos elementos mencionados en el capítulo 4.

[16]. La fórmula (decommodification en inglés) es de Gøsta Esping-Andersen, Les Trois Mondes de l’État-providence, trad. francesa, París, PUF, 1999 [trad. cast.: Los tres mundos del Estado del bienestar, trad. de Begoña Arregui Lugo, Valencia, Inst. Alfonso el Magnánimo, 1993].

[17]. Definida como extensión de la filia al género humano.

[18]. Véase François Bourguignon, La Mondialisation de l’inégalité, París, La République des idées/Seuil, 2011.

[19]. Esta cifra, como la siguiente, aparece en el Informe sobre el desarrollo humano de 1999 del PNUD (Bruselas, De Boeck, 1999).

Índice de nombres

Aberdam, Serge

Adams, John

Alesina, Alberto

Allen, Theodore W.

Andrieu, Bernard

Angel, Pierre

Appleby, Joyce

Aristóteles

Arneson, Richard J.

Aron, Raymond

Ashford, John

Atkinson, Anthony

Attlee, Clement

Aubenque, Pierre

Audier, Serge

Audoin-Rouzeau, Stéphane

Aulard, Alphonse

Avanzini, Guy

Babeau, Henry

Babeuf, François-Noël, llamado Gracchus

Baczko, Bronislaw

Balibar, Étienne

Ball, John

Balzac, Honoré de

Bank, Steven

Barbut, Marc

Barère, Bertrand

Barrès, Maurice

Barret-Ducrocq, Françoise

Bartels, Larry, M.

Barthelapoléon

Barthes, Roland

Bartrip, Peter W. J.

Bastiat, Frédéric

Baudelot, Christian

Bauer, Bruno

Bauer, Otto

Baylin, Bernard

Bazard, Saint-Amand

Beaumont, Gustave de

Beauvoir, Simone de

Becker, Gary

Becker, Howard P.

Becker, Jean-Jacques

Belin, Jean

Benveniste, Émile

Bérard, Alexandre

Berdiaevicolas

Bereni, Laure

Berjont, J.

Berman, Sheri

Bernardini, Jean-Marc

Bernstein, Eduard

Bernstein, Peter L.

Bertin, André

Bertrand, François-Louis

Beveridge, William Henry

Billaud-Varenne, Jacques Nicolas

Binet, Alfred

Bishop, Bill

Bismarck, Otto von

Blackmon, Douglas A.

Blair, TonyBlanc, Louis

Blanqui, Adolphe

Blanqui, Auguste

Block, Ed Joel

Blumenbach, Johann Friedrich

Boissel, Jean

Bonnevay, Laurent

Booth, Charles

Bossuet, Jacques Bénigne

Bouglé, Célestin

Bourgeois, Léon

Bourguignon, François

Bowles, Samuel

Bridoux, André

Brischoux, Maxence

Brunot, Ferdinand

Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de

Buisson, Ferdinand

Buonarroti, Philippe

Buret, Eugène

Burke, Edmund

Burman, Sandra B.

Bush, George Walker

Cabet, Étienne

Caillois, Roger

Caradeuc de La Chalotais, Louis-René de

CarlomagnoCarnot, Hippolyte

Carson, John

Castel, Robert

Castoriadis, Cornelius

Certeau, Michel de

Chamberlain, Joseph

Charcot, Jean-Martin

Chasles, Philarète

Chevalier, Louis

Chevalier, Michel

Clístenes de Atenas

Cobden, Richard

Cohen, Gerald

Cohen, William

Comte, Charles

Condillac, Étienne Bonnot de

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de

Considérant, Victor

Cook, Philip J.

Coolidge, Mary R.

Cooper, James Fenimore

Coquelin, Charles

Corbon, Anthime

Courcelle-Seneuil, Jean-Gustave

Courmont, Juliette

Courtet de l'Isle, Victor

Cousin, Victor

Coux, Charles de

Coyer, Gabriel-François

Craiutu, Aurelian

Crapez, Marc

Crosland, Charles Anthony Raven

Crossman, Richard Howard Stafford

Cuvier, Georges

Darwin, Charles

Daunou, Pierre-Claude-François

Daunton, Martin

Dausset, Jean

David, Ephraim

David, Marcel

Delalandeicolas

Démier, Francis

Derainne, Pierre-Jacques

Déroulède, Paul

Derrida, Jacques

Deschamps, Léger-Marie

Deschanel, Paul

Devyver, André

Dézamy, Théodore

Diamond, Patrick

Diderot, Denis

Dinkin, Robert J.

Disraeli, Benjamin

Donati, Pierpaolo

Dornel, Laurent

Drucker, Peter

Dubet, François

Duchet, Michèle

Dufourny de Villiers, Louis-Pierre

Dumont, Louis

Dunoyer, Charles

Dupin, Charles

Durkheim, Émile

Duru-Bellat, Marie

Dworkin, Gerald

Dworkin, Ronald

Dziembowski, Edmond

Edwards, William Frédéric

Eghigian, Greg

Ehrenberg, Alain

Eichtal, Gustave d'Eliasorbert

Ellisonicholas

Elster, Jon

Ely, Richard Theodore

Emerson, Ralph Waldo

Enfantin, Barthélémy-Prosper

Engels, Friedrich

Enriquez, Eugène

Espinas, Alfred

Esping-Andersen, Gøsta

Esquiros, Alphonse

Establet, Roger

Evans, David Owen

Ewald, François

Faberot, Pascal

Fabre d’Églantine, PhilippeFabre, François-Nazare, llamado Fabre d’Églantine

Fauchet, Claude

Fauré, Christine

Fehr, Ernst

Ferguson, AdamFerry, Jules

Fichte, Johann Gottlieb

Filmer, Robert

Fitoussi, Jean-Paul

Flichy, Patrice

Floquet, Charles

Follon, Jacques

Foner, Eric

Fonfrède, Henri

Forbonnais, François Véron Duverger de

Forrest, Alan

Forsé, Michel

Foucault, Michel

Fouillée, Alfred

Fourcroy, Antoine-François

Fourier, Charles

Fowler, Orson Squire y Lorenzo Niles

Francis, Claude

Frank, Robert H.

Franklin, Benjamin

Fraserancy

Frégier, Honoré Antoine

Furet, François

Gabaix, Xavier

Gächter, Simon

Galbraith, John Kenneth

Gall, Franz Joseph

Galland, Olivier

Garrigou, Alain

Gay, Jules

Gay-Vernon, Léonard-Honoré

Gérando, Joseph-Marie de

Giddens, Anthony

Gilens, Martin

Gilles, Charles

Gintis, Herbert

Girardin, Émile de

Girardin, Marc, llamado Saint-Marc Girardin,

Gladstone, William Ewart

Glaeser, Edward L.

Glickstein, Jonathan A.

Gobineau, Arthur de

Godechot, Olivier

Gontier, Fernande

Gordon, Thomas

Gould, Stephen Jay

Gouldner, Alvin W.

Gournay, Vincent de

Granderoute, Robert

Grandjonc, Jacques

Greene, Jack P.

Grignon

Gruner, Édouard

Gueniffey, Patrice

Guéroult, Adolphe

Guesde, Jules-Mathieu Bazile, llamado Jules

Guilhaumou, Jacques

Guillaumin, Colette

Guillaumin, Gilbert-Urbain

Guizot, François

Hacker, Jacob S.

Harman, Oren

Haroche, Claudine

Hartz, Louis

Haupt, Georges

Hauriou, Maurice

Haussez, Charles Lemercher de Longpré, barón d'

Hautoy, Roch-Hyacinthe, vizconde de

Hawkins, Mike

Hayek, Friedrich August

Heffer, Jean

Heinichathalie

Herrnstein, Richard J.

Hillorman

Hobhouse, Leonard Trelawney

Hobson, John Atkinson

Hofstadter, Richard

Hoggart, Richard

Holbach, Paul Henri Dietrich, barón de

Hollande, Maurice

Hooghe, Marc

Horne, Janet

Horton, Carol A.

Houellebecq, Michel

Hugo, Victor

Hume, David

Ignatieff, Michael

Ihl, Olivier

Ikenberry, John

Isaac, Jeffrey C.

Isaïa, Henri

Jackson, Andrew

Jacotot, Joseph

Jacquemont, Victor

Janara, Laura

Jaucourt, Louis de

Jaurès, Jean

Jefferson, Thomas

Jenkins, Roy

Jhering, Rudolv von

Jonas d'Orléans

Jones, Carolyn C.

Jones, Gareth Stedman

Jouanna, Arlette

Jousse, Emmanuel

Judt, Tony

Julia, Dominique

Jünger, Ernst

Jurieu, Pierre

Kahan, Dan M.

Kahneman, Daniel

Karpik, Lucien

Kautsky, Karl

Kessler, Denis

Keyssar, Alexander

Kohn, Margaret

Kolm, Serge-Christophe

Kropotkin, Piotr

Kun, Béla

Kuttner, Robert

Lacarrière, Jacques

Lafargue, Paul

Lahautière, Richard

Lakanal, Joseph

Lamartine, Alphonse de

Lamennais, Félicité Robert de

Landais, Camille

Landier, Augustin

Lanteri-Laura, Georges

Laponneraye, Albert

Laroque, Pierre

Larricq, Paul

Larson, John Lauritz

Lascoumes, Pierre

Laurent, Paul-Mathieu, llamado Laurent de l'Ardèche

La Bruyère, Jean de

La Farelle, Félix de

La Rochefoucauld, François de

Lebovics, Herman

Lee, Geoffrey

Le Febvre, Yves

Lefort, Claude

Leibniz, Gottfried Wilhelm

Leman, Nicholas

Lenin, Vladimir Ilitch, nacido Ulianov, Vladimir Ilitch

Lenoble, Jacques

Le Peletier, Michel, marqués de Saint-Fargeau

Lépinard, Éléonore

Leroux, Pierre

Leroy-Beaulieu, Paul

Lévêque, Pierre

Liebknecht, Karl

Lippman, Walter

Lipset, Seymour Martin

List, Friedrich

Little, Edward

Livesey, James

Lloyd George, David

Lochak, Danièle

Locke, John

Luis XIV

Lowi, Theodore

Löwy, Michael

Luxemburgo, Rosa

MacDonald, James Ramsay

Mackintosh, James

Madison, James

Maillard, Alain

Malthus, Thomas

Mandelson, Peter

Maréchal, Sylvain

Marion, Henri

Marks, Gary

Martin, Isaac William

Martineau, Harriet

Marx, Karl

Mason, Edward S.

Mathias, Peter

Mathieu de Dombasle

Christophe-Joseph-Alexandre

Maurin, Éric

Mauss, Marcel

Mayeur, Jean-Marie

McGerr, Michael

McMahon, Marie P.

Meadowcroft, James

Mehrotra, Ajay K.

Méline, Jules

Melville, Herman

Menexeno

Menger, Pierre-Michel

Mercier-Ythier, Jean

Meslier, Jean

Mesmer, Franz Anton

Meyer, Siegfried

Meyssonnier, Simone

Michaels, Walter Benn

Michel, Joël

Michel, Louise

Michel, Pierre

Michelet, Jules

Mill, John Stuart

Millar, John

Milward, Alan

Mimerel, Auguste

Mirabeau, Honoré-Gabriel Riqueti, conde de

Monge, Gaspard

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de

Morelly, Étienne-Gabriel

Morgenthau, Henry

Morris, Gouverneur

Morris, Richard Brandon

Moulier-Boutang, Yann

Mounier, Louis

Moy, Charles-Alexandre de

Murat, Achille

Murray, Charles A.

Musil, Robert

Myrdal, Gunnar

Nadaud, Martin

Napoleón Iº

Napoleón III

Necker, Jacques

Negri, Antonio

Nicolas, Jean

Nicolas, Serge

Nicoud, Gérard

Nietzsche, Friedrich

Noiriel, Gérard

Nussbaum, Martha

Orwell, Eric Arthur Blair, llamado George

Owen, Robert

Ozouf, Mona

Paine, Thomas

Palomino, Frédéric

Paquot, Thierry

Parodi, Alexandre

Pascal, Blaise

Pasteur, Louis

Paugam, Serge

Paul, Randolph E.

Paulson, John

Pechman, Joseph A.

Pecqueur, Constantin

Peel, Robert

Perdiguier, Agricol

Pétion de Villeneuve, Jérôme

Pickett, Kate

Pierson, Paul

Piketty, Thomas

Pillot, Jean-Jacques

Platón

Pocock, John Greville Agard

Poe, Edgar Allan

Polanyi, Karl

Pole, Jack Richon

Pottier, Eugène

Poujade, Pierre

Pradon, Christophe

Prato, Giusseppe

Prévost, Nicolas

Prost, Antoine

Proudhon, Pierre-Joseph

Putnam, Robert

Quinet, Edgar

Rabaut, Jean-Paul, llamado Rabaut Saint-Étienne

Rabinowitz, Howard N.

Rable, Georges C.

Rancière, Jacques

Ranval, Pierre

Ratner, Sidney

Rawls, John

Reagan, Ronald

Régnier, Philippe

Reisman, David

Renan, Ernest

Renouvier, Charles

Rétif de La Bretonne, Nicolas-Edme

Revel, Jacques

Reviron, Jean

Reybaud, Louis

Rhodes, Cecil

Ribot, Théodule

Rignano, Eugenio

Rignol, Loïc

Rioux, Jean-Pierre

Robert, André

Rodrigues, Olinde

Roederer, Pierre-Louis

Roemer, John E.

Roine, Jasper

Roosevelt, Franklin Delano

Rosanvallon, Pierre

Rosen, Sherwin

Rousseau, Jean-Jacques

Rovet, Jeanine

Roubichon, Maurice

Runciman, David

Sabine, Basil Ernest

Saez, Emmanuel

Sainsaulieu, Renaud

Saint-Marc, Henri

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de

Saint-Simon, Louis de Rouvroy, duque de

Saleilles, Raymond

Sandel, Michael

Santupéry, Léon

Sauzet, Marc

Say, Jean-Baptiste

Say, Léon

Schaeffle, Albert

Scheffler, Samuel

Schmitt, Carl

Schmoller, Gustav

Schnerb, Robert

Schor, Paul

Schumpeter, Joseph

Scott, Joan W.

Segrestin, Denis

Seigel, Jerrold

Seligman, Edwin Robert Anderson

Selz, Marion

Sen, Amartya

Sennett, Richard

Sewell, William H.

Shehab, Fakhri

Shklar, Judith

Shonfield, Andrew

Shovlin, John

Sidney, Algernon

Siegfried, André

Sieyès, Emmanuel-Joseph

Silberlin, Édouard

Simmel, Georg

Simon, Théodore

Sismondi, Jean Charles Léonard Simonde de

Sloterdijk, Peter

Smith, Abbot Emerson

Smith, Adam

Smith, John David

Snowden, Philip

Soboul, Albert

Sócrates

Solón

Sombart, Werner

Soros, George

Sparrow, James T.

Spindler, Jacques

Spitz, Jean-Fabien

Spuller, Eugène

Staël, Germaine de

Stark, Kirk

Starobinski, Jean

Starr, Paul

Stendhal, nacido Marie-Henri Beyle

Stern, Daniel

Steuart, James

Stirner, Max

Storing, Herbert J.

Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice

Tanchoux, Philippe

Tarde, Gabriel

Tawney, Richard Henry

Taylor, Charles

Tchernoff, Iouda

Teysseure, Daniel

Thatcher, Margaret

Théry, Irène

Thiers, Adolphe

Thoreau, Henry David

Thorndike, Joseph

Thuillier, Guy

Titmuss, Richard

Tocqueville, Alexis de

Todd, David

Topalov, Christian

Tournadre-Plancq, Jérôme

Transon, Abel

Trenchard, John

Trentmann, Frank

Trollope, Frances

Turner, Frederik Jackson

Uhlaner, Carole

Urbain, Ismaÿl

Vaizey, John

Vatin, Jean-Claude

Vernant, Jean-Pierre

Viard, Bruno

Vidal-Naquet, Pierre

Viet, Vincent

Villeneuve-Bargemont, Alban de

Villermé, Louis René

Vogt, August

Voisin, Félix

Waal, Frans de

Wagner, Adolph

Waldenström, Daniel

Waldron, Jeremy

Walpole, Robert

Walzer, Michael

Washington, George

Webster, Daniel

Weill, Claudie

Wells, David A.

Whiting, Richard

Whitman, Walt

Wigmore, John Henry

Wilkinson, Richard

Williamson, Chilton

Williamson, Joel

Wolff, Jonathan

Wood, Gordon S.

Woodward, Comer Vann

Worms, Frédéric

Young, Iris Marion

Young, John P.

Young, Michael

Zuckerman, Michael

www.emanantial.com.ar